BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 330

MÁXIMO DE TIRO

DISERTACIONES FILOSÓFICAS

I-XVII

INTRODUCCIÓN GENERAL DE

JUAN LUIS LÓPEZ CRUCES
Y JAVIER CAMPOS DAROCA

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

JUAN LUIS LÓPEZ CRUCES



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por FELIPE G. HERNÁNDEZ MUÑOZ.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2005.
www.editorialgredos.com

Depósito Legal: M. 2194-2005.
ISBN 84-249-2747-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2748-6. Tomo I.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2005.
Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. DATOS BIOGRÁFICOS

Son muy escasas las informaciones fiables[1] de que disponemos acerca de Máximo de Tiro, autor de las cuarenta y una disertaciones de temática filosófica variada que se conservan bajo su nombre. La *Suda,* famoso diccionario de finales del siglo X, le dedica una breve entrada, extraída del *Índice onomástico* de Hesiquio (siglo VI)[2]:

> Máximo, tirio, filósofo, residió en Roma en tiempos de Cómodo. «Sobre Homero y la identidad de la antigua filo-

[1] De principio, debe desconfiarse de la información de la *Crónica* de EUSEBIO DE CESAREA, que sitúa su *floruit* en la Olimpiada 232, es decir, entre los años 149-152. Como explica TRAPP *(Maximus,* pág. XII), la versión latina de la *Crónica* a cargo de JERÓNIMO empareja a Máximo con Arriano, quien había rebasado con creces su momento de plenitud en dicha Olimpiada; por su parte, la traducción armenia parece convertir a ambos filósofos en maestros de Marco Aurelio, lo que comporta identificar a nuestro autor con el filósofo estoico Claudio Máximo, preceptor del emperador y procónsul de África ante quien APULEYO recitó su *Apología* en 158; cf. PUIGGALI, *Études,* págs. 9 s.; TRAPP, págs. LVI-LVIII. El error lo heredará Jorge Sincelo (cf. *infra).*

[2] *Suda,* s. v. *Máximos* (M 173). Sobre la pervivencia en la Antigüedad de esta noticia, cf. HOBEIN, pág. LXXIII.

sofía que en él se encierra», «Si Sócrates hizo bien en no defenderse» y algunas otras cuestiones filosóficas *(philósopha zētḗmata)*.

Aunque sucinta, la información procura una serie de datos. Primero, su procedencia o, al menos, el lugar donde logró su fama: Tiro (hoy Ṣūr), en la provincia romana de Siria. Por lo tanto, pertenece, como Dión de Prusa, al grupo de oradores asiáticos cuya fama alcanzó Roma, la capital del Imperio. Allí residió en tiempos del emperador Cómodo, es decir, en algún período entre marzo de 180 y diciembre de 192[3]. Probablemente desarrolló allí sus enseñanzas sobre cuestiones filósoficas, centradas en los dos polos que ha seleccionado el autor de la entrada de la *Suda:* de un lado, Homero; del otro, Sócrates, cuya figura reconstruyó, como veremos, principalmente a partir de las obras de Platón, pero también de la de otros pensadores herederos del pensamiento socrático.

Estas primeras informaciones se complementan bien con las que proporciona el índice general de los contenidos que originariamente incluía el *Codex Parisinus Graecus* 1962 (R), del siglo IX[4], en cuyo folio 146^{v} leemos: «Disertaciones de Máximo Tirio, filósofo platónico, durante su primera es-

[3] Según PEITLER, *Die 11. Rede,* pág. 2, la datación la corroboran la presencia en Máximo de la contraposición entre naturaleza *(phýsis)* y ley *(nómos)* y, sobre todo, la insistencia en el «discurso verdadero» *(alēthḗs lógos),* que a su juicio derivan en concreto del *Discurso verdadero* de Celso, datado en 178 por H. U. ROSENBAUM, «Zur Datierung von Celsus' *Alethes logos*», *Vigil. Christ.* XXVI (1972), 102-111, y entre 177-180 por J. WHITTAKER, *s. v.* «Celsus», *DPhA* II, págs. 255-256.

[4] Es el arquetipo de la tradición manuscrita de la obra de Máximo; cf. *infra,* págs. 56-57.

tadía *(epidēmía)* en Roma»[5]. Aparte de confirmar la vinculación del autor con Tiro, se indica que sus *Disertaciones* corresponden al período de su primera estadía en Roma, quizás la única; cabe, pues, suponer que ésta es la misma que la *Suda* —es decir, Hesiquio— situaba en tiempos de Cómodo. Para entonces, Máximo debe de tener ya una edad madura: por lo que declara en la primera pieza de la colección, que posee un reconocido carácter programático[6], a estas alturas de su vida ha recibido ya suficientes alabanzas y goza de mucha fama (I 6), lo que induce a pensar que visita Roma sólo cuando ha cosechado el éxito durante muchos años en otras zonas del Imperio, verosímilmente en las regiones orientales[7]. Ello podría encontrar confirmación en varias informaciones que él mismo nos brinda sobre sus viajes, si hemos de tomarlas en sentido biográfico[8]: afirma haber contemplado la piedra cúbica sagrada de los árabes (II 4) y los ríos Marsias y Meandro en Frigia (II 7), así como a los Dióscuros durante una tormenta en una travesía marítima (IX 7). A pesar de estas informaciones, no podemos datar con precisión ni su nacimiento ni su *floruit,* sino sólo asignar el primero a la primera mitad del siglo II y el segundo, a la segunda.

Finalmente, el mismo índice caracteriza a Máximo como «filósofo platónico». El alcance de dicha calificación lo

[5] La descripción aparecía también antes y después del grupo constituido por las *Disertaciones* XXX-XXXV; cf. *infra*.

[6] Cf. HOBEIN, «Zweck und Beudeutung».

[7] Cf. HOBEIN, *De Maximo Tyrio,* pág. 7 con la nota 3; DILLON, *Middle Platonists,* pág. 399: «Sin duda, viajó a lo largo del mundo grecorromano, como hicieron los demás grandes sofistas de su tiempo».

[8] Pueden responder, igualmente, a la estrategia retórica de persuadir de algo portentoso mediante la pretensión, característica de la historiografía, de haber sido su testigo directo. Cf. HOBEIN, *ibid.*, pág. 7, nota 2.

examinaremos más adelante[9]; de momento, baste señalar que Máximo muestra un profundo conocimiento de los diálogos platónicos y una plena asimilación de su expresión lingüística, lo cual justifica que su transmisión haya estado vinculada, al menos desde el siglo VI, a escritos de la tradición platónica, en concreto, del platonismo medio[10]. Esta filiación filosófica permite, quizás, explicar el primer intento de identificación de Máximo con otra personalidad conocida por este nombre, tan corriente en la época[11]. A comienzos del siglo IX Jorge Sincelo, secretario del Patriarca de Constantinopla Tarasio (784-806), identificó erróneamente en su *Ecloga chronographica*[12] a nuestro autor con Claudio Máximo, el maestro de Marco Aurelio que, siendo procónsul de África, escuchó la *Apología* de Apuleyo en el año 158[13]. La caracterización que de él hacía el de Madaura a lo largo de su defensa como hombre instruido y amigo de las letras y la filosofía favoreció, sin duda, la identificación[14], que permitía explicar las muchas coincidencias existentes entre las *Di-*

[9] Cf. *infra,* págs. 15-28.

[10] Cf. *infra,* pág. 51.

[11] Incluso entre los filósofos: TRAPP (*Maximus*, pág. XII) recuerda un cierto «Fl. Máximo filósofo», honrado en una estela de la ciudad de Cesarea Marítima, que ha sido estudiada por B. BURRELL, «Two Inscribed Columns from Caesarea Maritima», *Zeitschr. Papyr. Epigr.* 99 (1993), 287-295, en concreto págs. 291-292.

[12] Pág. 429 MOSSHAMMER.

[13] Cf. MARCO AURELIO, *Meditaciones* I 15; 16, 31; 17, 10 y VIII 25; APULEYO, *Apología, passim.* Sobre el personaje, *vid.* P. HADOT, «Introduction générale» a IDEM (ed.), *Marc-Aurèle, Écrits pour lui-même. Introduction générale et livre I* (avec la collaboration de C. LUNA), París, 2002², págs. CXV-CXVII.

[14] Quizás derivada de Eusebio, quien situaba el *floruit* de nuestro autor entre los años 149 y 152; cf. *supra,* nota 1.

sertaciones de Máximo y la producción filosófica de Apuleyo.

Otras dos identificaciones, aunque indemostrables, parecen más plausibles. Según Fritzsche[15], Máximo puede ser el «sidonio» del que habla Luciano en el siguiente pasaje de la *Vida de Demonacte* (§ 14):

> Una vez, cuando el sofista sidonio gozaba de prestigio en Atenas, decía en su propia alabanza que estaba versado en todo tipo de filosofía. Y decía lo que decía, aproximadamente, de este modo: «Si Aristóteles me llama al Liceo, lo acompañaré; si Platón a la Academia, iré; si Zenón, pasaré el tiempo en el Pórtico; si llama Pitágoras, guardaré silencio». Éste *(sc.* Demonacte) lo llamó por su nombre y le dijo: «¡Pitágoras te está llamando!».

Sidón (en árabe *Ṣaidā)* era, como Tiro, una ciudad fenicia de la provincia de Siria, por lo que también podría haber sido la patria de Máximo; ya hemos tenido ocasión de señalar que no sabemos a ciencia cierta si el calificativo de «tirio» se refiere a la patria de nuestro autor o al lugar donde se hizo famoso. Además, el pleno dominio de las doctrinas de las diferentes escuelas que Luciano pone en su boca es coherente con los amplios intereses filosóficos de Máximo y coincide, aproximadamente, con la sección final de la primera Disertación (§ 10), donde Máximo emprende una alabanza de sí mismo y cita como sus precursores a Pitágoras, Sócrates, Jenofonte y Diógenes el Cínico.

[15] F. FRITZSCHE (ed.), *Lucian,* 3 vols., Rostock, 1860-1882, vol. II 1, pág. 198. La sugerencia fue desarrollada más tarde por K. FUNK, *Untersuchungen über die Lukians Vita Demonactis* (Philologus Suppl. 10), Lipsia, 1907, págs. 180 y 686. Cf. *PIR*² II 120 (C 509).

Más reconocimiento ha encontrado la propuesta de Hirschfeld[16] de identificarlo con el Casio Máximo a quien Artemidoro de Daldis dedicó los tres primeros libros de su *Tratado sobre la interpretación de los sueños (Oneirokritiká),* en agradecimiento por haberlo animado a escribirlos. Ello, como ha señalado Trapp[17], tiene la ventaja de vincular a Máximo con Éfeso, foco de atracción cultural donde desarrolló su actividad Artemidoro. Éste afirma en II 70 que Casio Máximo es «el más sabio de los hombres»[18] y procura la información de que es de origen fenicio; por el nombre, seguramente recibió el derecho de ciudadanía romana de Avidio Casio, gobernador de Siria en 166-172. A la identificación contribuye, además, el proemio del libro II, donde Artemidoro pide al destinatario de su obra que no compare el estilo de ésta con su propia elocuencia *(lógoi),* y lo hace con una comparación de corte platónico especialmente cara a Máximo:

> Por el contrario, considera que tengo una capacidad de expresar pensamientos tan grande como una lucerna en la noche, que hace las veces del sol para quienes la necesitan[19].

[16] O. HIRSCHFELD, «Vorrede», a S. KRAUSE (trad.), *Artemidor,* Viena, 1881, p. VIII ss., apoyado por R. A. PACK (ed.), *Artemidori Daldiani Onirocriticorum Libri V,* Lipsia, 1963, págs. XXV-XXVI; PUIGGALI, *Études,* págs. 11-12, y los autores listados por este último en pág. 12 n. 3. Cf. *PIR*² II 120 (C 509).

[17] Cf. ARTEMIDORO, *Tratado sobre la interpretación de los sueños* III 66 y TRAPP, *Maximus,* pág. XII.

[18] También en el proemio del libro III se dirige a él y recuerda «lo grandioso» *(tò megaleîon)* de su sabiduría.

[19] Cf. *e.g.* MÁXIMO, XI 1, donde busca la «luz de las palabras más diáfanas» y compara el acceso a los diálogos platónicos a través de un comentarista con la lechuza, que se ciega con la luz del sol, pero de noche busca la de la hoguera y ve perfectamente; XIII 2, donde compara la adivinación y la inteligencia humana con la luz del sol y la del fuego; también V 8 y XL 4.

En resumen, aunque es muy poco lo que conocemos de la vida de Máximo, podemos aceptar como plausibles los siguientes datos: uno, era natural de Fenicia, probablemente de Tiro; dos, es el Casio Máximo a quien Artemidoro dedica su tratado sobre *La interpretación de los sueños,* lo que lleva a pensar que residió un tiempo en Éfeso; tres, si es el sidonio del que habla Luciano, su fama alcanzó también Atenas; y cuatro, que a una edad avanzada recitó sus *Disertaciones* en Roma en tiempos del emperador Cómodo, entre 180 y 192, lo que permite ubicar su nacimiento en la primera mitad del siglo II y su apogeo, en la segunda. Posibles son, además de sus estancias en Éfeso y en Atenas, sendos viajes a Arabia y Frigia.

II. MÁXIMO COMO AUTOR

a) *Entre filosofía y retórica*

En los primeros siglos de nuestra era asistimos a un renacimiento de la cultura griega, motivado por la mejora de las condiciones de vida que trajo consigo la institución del Imperio Romano en el siglo I a. C. El florecimiento económico de la zona oriental del Imperio y la concesión de mayores competencias a sus administradores, que se tradujeron en suntuosos gastos de embellecimiento de las ciudades, se vieron acompañados del fenómeno cultural que Filóstrato definió exitosamente como «Segunda Sofística»[20]. Como ocurriera ya en la época clásica con la «Primera» Sofística,

[20] Cf. FILÓSTRATO, *Vidas de los Sofistas* I 507.

ahora una nueva hornada de oradores versados en todo tipo de materias recorre el Imperio procurando formación general a los jóvenes de las aristocracias locales, entretenimiento a las ciudadanías en pleno o materia de discusión a los colegas de profesión[21]. Dentro de este grupo, Filóstrato distingue a los simples sofistas, que defienden la retórica en detrimento de la filosofía, de los sofistas filosóficos, que se sirven de la retórica para exponer sus puntos de vista sobre política, moral y estética[22]. Como ejemplo del sofista simple podemos poner a Elio Aristides con su defensa de la retórica en franca oposición a Platón[23]; del segundo, a Máximo de Tiro, que construye su retórica sobre los diálogos platónicos y defiende una posición que, como veremos, permite la calificación de platónica.

Esta síntesis de filosofía y retórica permite explicar los modos parciales de considerar las *Disertaciones* de Máximo, que, a su vez, han determinado el lugar —siempre modesto— de su autor en la historia de las letras griegas. Por un lado, los temas tratados en la mayoría de las *Disertaciones* nos llevan a situarlo en la historia de la filosofía de época imperial y a cotejar sus pensamientos con los tópicos fundamentales de la discusión filosófica de la época. Como filósofo, enfrentado a autores como Filón, Plutarco o Apuleyo, incluso a divulgadores como Alcínoo, Máximo es generalmente una figura secundaria que, cuando aparece citada, lo hace siempre en calidad de testimonio suplementario

[21] Cf. ANDERSON, *Second Sophistic,* págs. 1 ss.

[22] Cf. SCHENKEVELD, «Philosophical Prose», págs. 201 s.; ANDERSON, *Second Sophistic,* págs. 13 ss.

[23] Sobre la polémica, *vid.* A. M. MILAZZO, *Un dialogo difficile: la retorica in conflitto nei Discorsi platonici di Elio Aristide,* Hildesheim-Zúrich-Nueva York, 2002, y, en concreto, la pág. 57 acerca de la cercanía de Elio Aristides al platonismo de Máximo.

para corroborar la vigencia de algún contenido relevante o doctrina, cuando no es objeto de un juicio condenatorio[24]. Por otro lado, desde la perspectiva literaria, la actividad de Máximo se interpreta, como ya hemos señalado, en el contexto de la Segunda Sofística y su interés filosófico es considerado, esencialmente, en relación con la actividad de orador, de la que las disertaciones dan muestra. Se le compara, entonces, con autores como Dión de Prusa, Luciano y Elio Aristides, y, ciertamente, no ha merecido Máximo en este contexto un juicio más considerado[25], aunque sí hay que decir que la perspectiva retórica ha servido en ocasiones para suavizar la condena que el autor ha merecido en sede filosófica.

Ahora bien, si consideramos a Máximo no tanto un filósofo como un orador filosófico y sofista y, además, tenemos en cuenta los objetivos de divulgación que parecen ser los suyos, su obra parece más aceptable y digna de estudio. Filosofía y retórica son, pues, los dos extremos entre los que se mueve la valoración de la obra de Máximo de Tiro.

b) *Máximo como filósofo platónico*

La consideración filosófica de Máximo es la que precisa de una explicación mayor e, incluso, de justificación. Tiene el aval de la primera recepción de la que podemos dar noticia: la información que la *Suda* toma de Hesiquio, la única que transmite algún dato biográfico independiente de lo que sabemos por las propias obras, lo distingue como «filóso-

[24] HOBEIN *(De Maximo Tyrio,* pág. 1) remonta a Reiske el comienzo del descrédito filosófico de Máximo, quien en el Renacimiento había gozado, desde las primeras ediciones, de un prestigio considerable; cf. *infra*, págs. 67-73.

[25] Los juicios de E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa,* Lipsia, 1898, vol. I, pág. 164, y A. & M. CROISET, *Histoire de la littérature grecque,* París, 1938, vol. V, pág. 581, son muy descalificadores.

fo»[26]. Por otro lado, cualquiera que sea la antigüedad de los títulos y la *subscriptio* que figuran en el manuscrito más autorizado *(Parisinus gr.* 1962 = R), es evidente que la materia de las disertaciones también permite hacer del autor un filósofo. Se trataría, en concreto, de un filósofo «platónico», calificación que Máximo merece por varias razones de muy diverso peso. En primer lugar está el colofón del códice R ya mencionado, que considera las *Disertaciones* obra «de Máximo, filósofo platónico *(platōnikòs philósophos)»;* en segundo lugar, está el hecho de que el mismo manuscrito incluye las *Disertaciones* de Máximo entre otras obras cuya orientación e interés son decididamente platónicos; finalmente, están también las declaraciones del propio Máximo en las que reconoce la autoridad de Platón[27], junto con las numerosísimas citas, alusiones a textos y doctrinas del fundador de la Academia que encontramos en prácticamente todas las piezas de la colección de *Dialéxeis.*

Desde el punto de vista histórico, el calificativo de «platónico» aplicado a Máximo es plausible a partir de lo que conocemos de la historia institucional de la filosofía griega en época tardohelenística y romana. Glucker[28] ha demostrado con abundante documentación que esta forma de distinguir a los filósofos aparece como una relativa novedad en el siglo II, que es cuando por primera vez encontramos la descripción de «platónicos» para una serie de filósofos contemporáneos. Ahora bien, el platonismo de estos autores nada tiene que ver con una relación escolar, sino con un vínculo más bien espiritual. A partir de un texto de Aulo Gelio[29], Glucker establece los requisitos fundamentales para quien quisiera pasar por platónico: conocer a fondo los escritos de Platón y cultivar una apariencia y un comportamiento que recuerden al maestro *(uideri gestiebar).* Ser platónico no designa, pues, un vínculo con la escuela de Platón, si no es en el sentido de seguir su *haíresis,* lo cual indica tan sólo la voluntad de atenerse al pensamiento del maestro[30]. Que Máximo, al menos en algunas disertaciones, actuaba como platónico y mostraba un buen conocimiento de los textos del ateniense parece claro, de modo que, conforme a estos criterios, la pretensión de platonismo está justificada, sin necesidad de equipararlo en rigor filosófico a Calveno o a Alcínoo[31]. Por lo demás, es significativo que en la nómina de «platónicos» del siglo II que elabora Glucker, en la que incluye a Máximo junto con Apolonio, Gayo, Numenio y Albino, la procedencia de los filósofos es, esencialmente, Asia Menor y Siria[32].

Si los datos derivados del manuscrito R pueden ser un mero efecto de recepción y los del contexto historico-filo-

[26] Cf. *supra,* pág. 8.

[27] Según HOBEIN, «Maximus», col. 2560, declaraciones como la de XXI 4 demuestran que el propio Máximo quería aparecer como platónico; cf., además, XXVII 5, XX 4, XXIV 3, XXVI 7, X 3, IV 4, XI 2 y 9, XV 8, XXXIV 9 y XXXVIII 4, pasajes a los que habría que añadir aquéllos en los que se presenta en oposición a los sofistas: XXVII 8, XX 3, XIV 8, XXI 4, XXXI 1, XV 6, XVIII 4, XXVI 2, I 8, X 1 y XXXII 3.

[28] GLUCKER, *Antiochos,* págs. 137-138 y 206-225.

[29] *Noches Áticas* XV 2, 1 ss.

[30] GLUCKER *(Antiochos,* pág. 81) habla de «una actitud mental hacia los problemas filosóficos». Cf., también, KALLIGÁS, págs. 391 s.

[31] TRAPP, *Maximus,* pág. XXII, destaca esta diferencia, señalando que Máximo no es un «filósofo de escuela» que pretenda dar un curso sistemático de instrucción filosófica.

[32] Es significativo el caso de Alejandro Peloplatón, a quien se ha identificado con el Alejandro el platónico que fue secretario *ab epistulis Graecis* de Marco Aurelio: cf. *Pensamientos* I 1, 12, y GLUCKER, *Antiochos,* págs. 136-137. FILÓSTRATO *(Vidas de los Sofistas* II 571 ss.) describe su visita a Atenas, donde dio una conferencia sobre los escitas y el modo de vida de los nómadas.

sófico una mera coincidencia, no ocurre lo mismo con lo que podemos recabar de las disertaciones mismas. En efecto, por las doctrinas reflejadas en ellas, Máximo aparece habitualmente en el grupo de filósofos que constituyen el llamado «platonismo medio»[33], designación que agrupa a una heterogénea lista de autores vinculados a la tradición platónica entre el final de la Academia escéptica, con Antíoco de Ascalón en el siglo I a. C., y Plotino en el siglo III. La valoración más usual de la que ha sido objeto este período es la de Dillon[34], quien dedica a Máximo un breve apartado dentro de un grupo de platonistas «misceláneos» que incluye a Celso, Teón de Esmirna y Calcidio. Como «popularizador», Máximo es puesto a la par que Teón de Esmirna. Dillon hace una breve revisión de las *Disertaciones* de Máximo que más pueden atraer al historiador de las doctrinas filosóficas de esta fase del platonismo, pero concluye, sin embargo, que el mayor interés que suscita nuestro autor pertenece al orden de la expresión: son las imágenes utilizadas para desarrollar las doctrinas y el modo en que se exponen ante un público que —se supone— no posee mucha preparación filosófica[35]. Dillon da aquí una de las tónicas de la apreciación filosófica de Máximo: su interés para la sociología de la cultura, como indicador del conocimiento común entre los círculos cultos de su tiempo y de la circulación de las ideas filosóficas en una época en la que se está transfor-

[33] Sobre este período de la filosofía seguiremos el fundamental trabajo de DILLON, *Middle Platonists,* y además ANNAS, *Platonic Ethics.*

[34] Cf. DILLON, *Middle Platonists,* págs. 399-400, quien destaca el interés de las Disertaciones V, VIII, IX, XIII y XLI.

[35] DILLON, *Middle Platonists,* pág. 400: «A lo largo de los *Discursos,* sin embargo, pueden encontrarse imágenes y ejemplos sorprendentes de terminología escolástica, que son una útil evidencia de lo que pasaba por moneda corriente de la filosofía platónica en los círculos instruidos de la segunda mitad del siglo II».

mando de manera especialmente llamativa el mundo espiritual y religioso.

La defensa más completa del platonismo de Máximo es la que hizo Puiggali al final de su detallada revisión de las *Disertaciones*[36]. Para él, Máximo de Tiro debe considerarse un auténtico platónico, sobre todo a partir de sus propias declaraciones, ya mencionadas, que exaltan a Platón en términos superlativos o comparan su enseñanza a la luz del sol, a la corriente de un río o una mina de oro puro (XI 1-2); en el discurso que cierra la colección encontramos prácticamente una declaración de fe en Platón (XLI 2)[37]. Su conocimiento de Platón es extenso, como demuestra la nómina de diálogos citados, y directo, frente a otros escritores de época imperial. Como aspectos doctrinales del platonismo de los discursos de Máximo, Puiggali destaca el «culto» a Sócrates (III)[38], el elogio de la ciudad platónica de la *Disertación*

[36] *Études,* págs. 569-575.

[37] Precedida de otra igualmente firme de atenerse a Homero.

[38] Aunque el autor ha de reconocer que el comportamiento del Sócrates de ese discurso tiene poco de platónico. DÖRING, *Exemplum Socratis,* págs. 130-131, señala que, junto a la *Apología* platónica, determinados pensamientos deben de proceder de la tradición cínico-estoica. A su juicio (págs. 137-138), la figura de Sócrates en las conferencias de Máximo es puramente formal, y muchas de ellas terminan con una referencia al ejemplo de Sócrates: cf. XIII 9, XV 10, XXV 7, XXXVI 6, XXXVIII 7 y XXXIX 5. Sin embargo, en XXXVI 6 el ejemplo de vida libre de Diógenes el Cínico es puesto por encima del de Sócrates, quien se atenía a las exigencias de la vida ciudadana; en XXXIV, por el contrario, son equiparados por su capacidad de hacer de las dificultades materia de virtud. Sobre la cuestión de si Sócrates obedecía a la ley humama o la divina, que Máximo plantea de forma diversa en III y en VI y XII, cf. DÖRING, *ibid.*, págs. 133-134. Sobre la figura de Sócrates en Máximo en el contexto de la recepción medioplatónica cf. P. L. DONINI, «Socrate 'Pitagorico' e medioplatonico», *Elenchos* XXIV (2003), 332-359, esp. págs. 357-359. Máximo presenta un verdadero repertorio de las ideas sobre Sócrates corrientes en la época sin traza alguna de los rasgos de su figura que habían tenido pro-

XVII y la crítica de la democracia de la XVI[39], la defensa de la condición anamnética del conocimiento (X), las ideas fundamentales acerca del amor expresadas en los discursos sobre el amor socrático (XVIII-XXI)[40] y sobre el placer y su relación con la razón (XXXI y XXXIII)[41]. Respecto de la psicología, la tripartición del alma que encontramos en XVI 4 deriva de Platón, así como, en general, el modo en que re-

tagonismo en la presentación académica. El trabajo de Donini se centra en la progresiva imposición de una caracterización pitagórica de Sócrates. Platón aparece relacionado con Pitágoras cuando se trata de enumerar figuras relevantes de la filosofía (I 10; V 8; VIII 8 y XXIX 7) y, aunque Sócrates no aparece nunca como pitagórico, su conocimiento, como el de Numenio (fr. 24, 51 ss. Des Places), versa sobre lo divino (*theíou gnôsis,* III 6) y, como en Plutarco y Apuleyo, comunica con lo divino a través del demon.

39 Puiggali señala también la preferencia de Máximo por la monarquía como forma de gobierno. Conviene señalar que los pasajes en los que se pueden rastrear esas «convicciones políticas» de Máximo (XVI 4, XXIII 6 y XXXIII 7) responden a un uso metafórico del lenguaje político para representar la diversa condición del alma humana, algo que, por otro lado, se atiene de manera bastante fiel al modo en que Annas *(Platonic Ethics,* pág. 88) interpreta el modelo psicológico de la *República.* Además, la explicación imaginaria de la ciudad platónica que da Máximo en XVII 3 se corresponde bastante bien con la de esta misma autora *(ibid.,* pág. 91): «Esto sugiere con fuerza que, en la *República,* Platón piensa en estos detalles del mismo modo, como una construcción imaginaria más que como un tema serio para la discusión política, independientemente de sus propuestas prácticas». Es significativa la «defensa» de la democracia que hace Máximo en XXXIII 6, que recuerda pasajes semejantes de Filón de Alejandría; cf. Dillon, *Middle Platonists,* págs. 154-155.

40 La importancia del *Fedro* en la construcción de estas disertaciones ha sido destacada por Trapp, «Plato's *Phaedrus*», págs. 161-164. El platonismo de Máximo en el aprovechamento de este diálogo no se distingue del que hacen otros autores como Dión de Prusa; cf. la detallada relación de influjos que brinda Trapp, *ibid.*, págs. 170-173.

41 Las «defensas» del placer de las *Disertaciones* XXX y XXXII deben entenderse en el contexto de la construcción tetralógica, en cuyo seno son contestadas platónicamente por medio de la última.

laciona el cuerpo con el alma y la preeminencia que concede a ésta (VII, XXVIII). En cuestiones más estrictamente morales, destaca Puiggali la defensa de la posibilidad de adquirir la virtud, sea por enseñanza o por dispensación divina (XXVII, XXXVIII)[42], la referencia a las célebres tesis socráticas que encontramos en XII relativas a la posibilidad de sufrir injusticia y cometerla[43], así como la conclusión de la Disertación XL de que existe una jerarquía de bienes, frente a las tesis estoicas en sentido contrario que, sólo en apariencia, defiende en XXXIX. Finalmente, para Máximo el Dios es la causa y la fuente del bien (XLI 1-2).

Puiggali destaca, en segundo lugar, algunos temas platónicos que derivan de la tradición posterior, esencialmente de la Academia primera. En este sentido, pone en relación con Jenócrates la identificación que Máximo hace en XI de la divinidad con el intelecto o *noûs*[44], así como ciertos aspectos de la demonología que encontramos en las Disertaciones VIII y IX[45]. A esta primera etapa de la Academia han remontado muchos la polémica contra Epicuro de XXII[46]. Están, además, los temas del platonismo medio en los que se reconoce ya con claridad la síntesis con el estoicismo y entre los que se destacan la conciliación de la libertad y la necesidad en la *Disertación* VII, la idea de que no hay bien al-

42 Para la historia de esta cuestión, cf. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica,* Múnich, 1975, págs. 220-249.

43 Cf. Döring, *Exemplum Socratis,* págs. 134-135, quien señala que la referencia final a la ley de la naturaleza según la cual los atenienses quedan convictos remite a la tradición apotegmática.

44 Cf. Jenócrates, fr. 213 Isnardi.

45 Para IX 1-4 se ha señalado también el influjo de Posidonio.

46 Los términos del debate y la bibliografía pueden verse en la introducción a la *Disertación* XXII.

guno sino la virtud[47], los pasajes donde aparece una psicología bipartita (XX 4 y XXVII 5)[48] y la defensa de una vida «mixta» en el debate sobre la vida contemplativa y la activa (XV y XVI), aun otorgando a la contemplativa una mayor dignidad. En cuestiones teológicas, Puiggali apunta que en la *Disertación* XI encontramos, como en Alcínoo y en Celso, las tres vías fundamentales de conocimiento de la divinidad. Por supuesto, también cuenta como momento de la identidad platónica de Máximo la definición que leemos en XXVI 9 del fin *(télos)* como asemejarse a la divinidad *(homoíōsis theôi),* según la famosa formulación del *Teeteto* platónico[49]. En la definición de la plegaria (V), Máximo avanza las ideas neoplatónicas al respecto.

Por otro lado, Puiggali no deja de señalar los elementos incompatibles con el platonismo que encontramos en determinadas conferencias. Algunos son «internos», en la medida en que en ellos cabe reconocer la tendencia del platonismo medio a incorporar temas estoicos dentro de un planteamiento global platónico. El caso más llamativo es el de XLI 4-5, donde la explicación de las causas del mal es deudora de manera patente de la filosofía estoica, sobre todo en lo que respecta a las calamidades como efectos de la labor de la razón cósmica en una materia imperfecta e incapaz de recibir plenamente la acción formadora de la divinidad. Otros elementos, sin embargo, son extraños al platonismo, como,

[47] Aunque Puiggali la considera, sin más, derivada del estoicismo, es de estricta raigambre platónica: cf. Annas, *Platonic Ethics,* págs. 31-51.

[48] Véanse las notas a los pasajes respectivos de la traducción. Que la división del alma en dos partes es desarrollada por Platón desde las *Leyes* y constituye la base del estudio de las emociones en Aristóteles es el fundamento del trabajo de W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotions,* Londres, 2002², págs. 23-26, siguiendo una larga lista de estudios.

[49] Cf., además, Dillon, *Middle Platonists,* págs. 43-44, y Annas, *Platonic Ethics,* págs. 52-71.

por ejemplo, la definición de la ciencia en la *Disertación* VI y aquellas otras piezas en las que Máximo revela un interés especial por la «moral práctica»: XIV, XXXV (dedicadas a la amistad), XXV (sobre el acuerdo de la acción y el pensamiento), XXXIV (sobre cómo aprovechar las circunstancias), II (sobre las imágenes de los dioses) y XXXVI (sobre la vida cínica).

En qué medida esta extensa lista de afinidades alcanza a justificar el platonismo estricto de Máximo que Puiggali postula depende del análisis detallado de cada una en el enmarañado contexto de la filosofía de época imperial. No todas tienen el mismo valor probatorio, como se habrá podido comprobar. En la mayoría de los casos el análisis nos lleva a constatar el grado de integración de las doctrinas de las diversas escuelas y la sutileza que debe desplegarse a la hora de distinguir orientaciones originales, sobre todo para un autor como Máximo que desdeña expresamente las sutilezas de este tipo en beneficio de lo que dice la filosofía.

Por ello, quizás la tendencia más cómoda a la hora de valorar la filosofía de las *Disertaciones* es la de considerarlo un autor ecléctico[50], dentro de una cierta dominante platónica que habrá que establecer en cada caso. En algunas se puede llegar a una cierta indeterminación doctrinal, como en la definición de la filosofía que Máximo ofrece en XXVI 1, que, aunque de raigambre estoica, es aceptada por lo general

[50] Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* vol. III 2, Lipsia, 1923⁵ (reimpr. Hildesheim, 1963), págs. 219-223. Según el autor, Máximo se asienta en el mismo terreno de platonismo ecléctico del neoplatonismo, sobre el cual, cf. Theiler, *Vorbereitung.* Su defecto fundamental, según Zeller, es la vaguedad de sus ideas y su poca firmeza filosófica, que le permite defender varias posiciones y adoptar ideas de diferentes escuelas, sobre todo del estoicismo tardío, pero también del aristotelismo y del neopitagorismo.

en el medio filosófico de la época de Máximo sin que implique, por tanto, un específico compromiso filosófico[51]. La clave del platonismo de Máximo estaría en señalar el modo en que en él se mezclan ideas estoicas y pitagóricas en un conjunto de inspiración originariamente platónica, el cual, en ocasiones como la que hemos señalado, no permite una clara distinción de los componentes.

Ciertamente, el eclecticismo como modo de interpretar la diversidad doctrinal ha sido cuestionado por Dillon con razones de peso, fundamentalmente por dar a entender equivocadamente que el pensador construye su posición escogiendo a su gusto lo más adecuado de cada escuela filosófica[52]. En realidad, las «mezclas» doctrinales entre las diversas escuelas son en tiempos de Máximo de una variedad extraordinaria y, hasta cierto tiempo, la norma. El platonismo medio desde Antíoco se señala generalmente por su tendencia a la convergencia entre las tradiciones filosóficas que remontan a Platón, Aristóteles y la Estoa, a las que pronto se añade el pitagorismo con Eudoro[53]. Además, el eclecticismo de Máximo ha de establecerse para cada disertación en relación con el tópico filosófico que toma en cada caso como tesis. El estudio de Soury ha procedido por este camino para determinar el modo en que algunas conferencias, en concreto V, XIII y XLI, integran componentes estoicos en el tratamiento de ideas de un alcance filósofico

[51] Para los testimonios de esta definición véase la nota al pasaje. Otra definición, igualmente ecléctica, es la que encontramos en XXXIV 2, para la cual remitimos de nuevo a la nota del pasaje en cuestión.

[52] DILLON, *Middle Platonists,* pág. XIV, y «'Orthodoxy' and 'Eclecticism': Middle Platonists and Neo-Pythagoreans», en J. DILLON-A. A. LONG (eds.), *The Question of Eclecticism,* Berkeley, 1988, págs. 103-125. Esa concepción negativa del eclecticismo de Máximo puede verse, por ejemplo, en HOBEIN, «Zweck und Bedeutung», págs. 211 ss.

[53] DILLON, *Middle Platonists,* págs. 115-135.

considerable. El platonismo de Máximo queda, sin embargo, inconmovible, porque en el fondo de las tres cuestiones religiosas fundamentales, el sentido de la plegaria (V), del destino (XIII) y el origen de los males humanos (XLI), late la misma convicción de que el hombre participa de lo divino, adonde debe regresar como si de su patria se tratara[54].

En el extremo del reconocimiento del platonismo de Máximo citamos, finalmente, a Trapp, quien plantea un modo inverso de entenderlo[55]: se trata de tomar en consideración, precisamente, lo que podríamos llamar la «neutralidad filosófica» de Máximo en sus *Disertaciones*. Como subraya Trapp, si bien se reconoce la existencia de una diversidad doctrinal, nunca se hace de modo que se exija de la audiencia una elección entre doctrinas. La única excepción la constituye la filosofía de Epicuro, pero para Máximo, en realidad, éste usurpa el título de filósofo; la distinción entre la filosofía y Epicuro es la misma que hay entre la virtud y el placer, de modo que el epicureísmo no es, en rigor, una opción filosófica.

Peculiar de Máximo es la preocupación por la diversidad de las sectas filosóficas, cuyo efecto sobre el principiante puede ser devastador (XXX 1). La auténtica filosofía se presenta como una tradición única que, bajo diversas personalidades filosóficas, dice la misma verdad (I 10). En la búsqueda de esa tradición única, Máximo se vuelve al pasado y encuentra referentes fundamentales en Platón y, junto a él, en Pitágoras y los poetas, sobre todo Homero. En este senti-

[54] SOURY, *Aperçus,* pág. 77. La filosofía religiosa ha sido, ciertamente, el único campo en el que se ha reconocido a Máximo originalidad filosófica, por más que no abunden propuestas como la de PEITLER, *Die 11. Rede.* Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion,* vol. II, Múnich, 1974[3], págs. 413-414.

[55] TRAPP, *Maximus,* págs. XXII-XXV.

do, la filosofía de Máximo es inseparable de una idea de la historia según la cual la humanidad degenera conforme la cultura se hace más sofisticada[56]. La palabra sufre esa misma decadencia desde la época en que la poesía declaraba las verdades esenciales sobre la divinidad y la vida humana, siendo la filosofía, por la diferencia extrema que muestra, el reflejo más fiel de esa degeneración (IV 2-3, XXVI 2, XXIX 7). El valor de Platón y del ejemplo que procura consiste en haber sabido preservar lo mejor de las doctrinas antiguas junto con un modo de exposición excelente (IV 4, XXVI 3). Si Máximo es platónico no es por seguir un «-ismo» determinado, sino porque, en su calidad de valedor de la verdadera filosofía, encuentra en Platón el mejor y más amplio apoyo para su proyecto de formación filosófica. La abundancia de las citas y referencias al filósofo, así como de la recepción de su invención literaria —mitos e imágenes, sobre todo—, corroboran la clasificación de Máximo como platónico.

Trapp revisa a continuación los temas y doctrinas fundamentales de ese platonismo —con un rigor mayor que Puiggali— tomando como punto de partida no el Platón original, sino su recepción desde la primera Academia[57] y, sobre todo, el platonismo del siglo II, que es el trasfondo sobre el que hay que contrastar las doctrinas que aparecen en las *Disertaciones* y su adscripción escolar. Hay que contar, además, con la voluntad de Máximo de simplicidad conceptual, que permite explicar la ausencia de ciertas doctrinas esenciales de la tradición dogmática del platonismo[58]. Con todo, el esquema filosófico fundamental de Máximo sigue siendo esencialmente platónico, lo que se evidencia en el modelo de la realidad concebida en dos niveles, material e inteligible, siendo el segundo origen del bien y la belleza del primero; en la condición trascendente de la divinidad (X 9, XI); en el modo de concebir el alma humana, cuya suerte es extraña a la del cuerpo (VII 5, IX 6, X 9, XXI 7)[59], y en la

---

[56] Sobre la idea filosófica de la historia en Máximo, cf. C. ANDRESSEN, *Logos und Nomos (Die Polemik des Kelsos wider das Christentum),* Berlín, 1955, págs. 252-256 y S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico,* Roma-Bari, 1966, vol. II, 2, pág. 164. Según Andressen, hay un influjo posidoniano en este concepción, pero disiente PUIGGALI, *Études,* pág. 91, nota 1, quien remonta esta idea a Antíoco, quien habría influido igualmente en JUSTINO, *Diálogos* II 1 (cf. también JULIANO, VI 184c), tal como sostuvo R. JOLY, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justine et les Apologistes grecs du deuxième siècle,* Bruselas, 1973, págs. 23-38.

[57] Así, los temas de las *Disertaciones* VIII-IX, XIII, XV-XVI y XXXIX-XL fueron formulados o, al menos, alcanzaron relevancia en la Academia posterior a Platón: la demonología, el ideal de la vida contemplativa, el destino y el libre albedrío y la naturaleza de la divinidad. TRAPP apunta igualmente la presencia de las doctrinas aristotélicas en las conferencias I 2, VI 4-5, XXVII 7 y 9, XXIX 1-5 y XXX 7. También señala el influjo de Posidonio en IX 1-4 y XXXIII 7-8, y remite a sus fragmentos 309a, 400c, 401 y 409 THEILER, así como a SÉNECA, *Epístolas* XCII 8-10. La importancia de POSIDONIO, concretamente de su *Protréptico* (fr. 1-3 EDELSTEIN-KIDD), había sido destacada por MUTSCHMANN («Das erste Auftreten», pág. 189) para las *Disertaciones* XXX-XXXV, que él concebía como un ciclo homogéneo; cf. *infra,* págs. 53-54 para la refutación de esta propuesta.

[58] Por ejemplo, nada encontramos acerca de la condición y naturaleza de las formas y no parece que podamos rastrear en Máximo *(pace* DILLON, *Middle Platonists,* pág. 400) posicionamiento alguno sobre la cuestión de la diferencia entre el Dios y el alma del mundo, uno de los temas definitorios del platonismo medio; cf. DILLON, *ibid.*, págs. 45-46. TRAPP, *Maximus,* págs. XXX-XXII, señala también que, con la excepción de Anacarsis en la *Disertación* XXV, Máximo parece ajeno al «exotismo» filosófico de su siglo, que encumbra a las figuras de la sabiduría oriental.

[59] TRAPP, *ibid.*, pág. XXVII nota 40, reconoce, ciertamente, que Máximo manifiesta un mayor «entusiasmo» por la belleza del mundo físico y que, en ocasiones, este modelo de dos niveles, que presenta como prueba del platonismo del orador, no está expreso (cf. VIII 8, IX 6 y XXXVII 8).

inquietud ética fundamental de controlar las pasiones que empujan a la búsqueda del placer.

c) *Máximo como rétor: la vida como teatro*

Sin embargo, este nivel de generalidad doctrinal lleva a plantear la pertinencia de seguir reconociendo en nuestro orador filosófico una adscripción filosófica determinada, la platónica especialmente. En este sentido, Koniaris ha cuestionado en un trabajo de gran importancia y originalidad el platonismo de las *Disertaciones*[60]. Los únicos testimonios de esta adscripción son el colofón del manuscrito principal —añadido más tarde al comienzo del segundo grupo de obras— y el contenido de algunas de ellas, que habrían sido tomadas indebidamente como reveladoras de la posición del propio autor. La propuesta de Koniaris merece cierta demora, porque construye la figura filosófica de Máximo de Tiro de modo que el momento retórico va más allá del reconocimiento en Máximo de un mero popularizador o divulgador de doctrinas recibidas. Koniaris toma como punto de partida un análisis detallado de la primera disertación, que él, como Hobein[61], considera programática: en ella Máximo hablaría en propia persona para exponer el modo en que entiende su labor filosófica[62].

El centro de su propuesta es la interpretación de la imagen teatral que abre y cierra la disertación, la cual, en su opinión, ha de entenderse referida a la figura del filósofo y, por tanto, como clarificación de la actividad del propio Máximo a lo largo de las disertaciones que siguen. De acuerdo con la imagen que encontramos en el primer parágrafo, el filósofo debe ser como un actor y, del mismo modo que éste cambia de personaje según las obras, el filósofo habrá de adecuarse a las variadas circunstancias de esa gran obra que es la vida, cuyo autor es la divinidad. La imagen teatral reaparece al final de la disertación (§ 10) para equiparar a diversos filósofos, por su indumentaria característica, a los diversos personajes de la escena. Koniaris interpreta esta segunda aparición de la imagen en coherencia con la primera y considera que, junto con las diferencias externas de indumentaria y fortuna, deben considerarse también las doctrinales, de modo que las diversas escuelas con sus respectivos dogmas pertenecen al «papel» de los personajes filosóficos. La consecuencia para la interpretación de las *Disertaciones* es importante, ya que plantea que Máximo de Tiro hablaría de un modo en la primera y de otro en las cuarenta restantes, según dos modos diferentes de considerar la filosofía. En la primera declararía en propia persona la necesidad y las exigencias de un filósofo sobre el modelo del actor —ayudándose de otras imágenes, como las del músico, el atleta y el médico—, al que concibe como un modelo para explicar cómo la filosofía puede asistir al hombre en todas las circunstancias de la vida y surtir las del beneficio del *lógos*. Este filósofo no tendría las preocupaciones doctrinales ni, por supuesto, las puramente «sofísticas» de los filósofos conocidos, sino las esenciales de promover en el auditorio una emulación por la belleza moral *(tò kalón),* que sólo requiere un mínimo doctrinal: la distinción entre el cuerpo y el alma, la distinción y adecuada jerarquía entre virtud y placer, y el reconocimiento adecuado de la divinidad. En las demás disertaciones Máximo llevaría a la práctica esta propuesta: aparece ahora el intérprete de los diversos papeles de filósofo, capaz de hablar *in persona* según las diversas doctrinas, lo cual se aplica sobre todo a discursos como el XXXII, en

---

[60] Koniaris, «Zetemata II», págs. 213-224.
[61] Cf. Hobein, «Zweck und Beudeutung».
[62] Koniaris, «Zetemata II», págs. 215-217.

la persona de Epicuro, y XXXVI, en la de Diógenes el Cínico. Además, sin llegar al extremo de asumir un personaje filosófico, la sabiduría del actor se realizará en toda disertación que haga patente la adaptación del orador a una situación determinada[63]. El filósofo que declara la fórmula general de su oficio y aquel otro que encarna un personaje filosófico más o menos definido en la situación adecuada polarizan las dos fuerzas que, según Koniaris, articulan el *corpus* de Disertaciones de Máximo: la centrífuga, que promueve la retórica y diversifica el discurso filosófico en declamaciones que representan posiciones diversas y hasta en conflicto, y la centrípeta, que promueve un discurso ético y hace que todas las conferencias converjan en el esfuerzo por fomentar la belleza moral. Desde esta perspectiva, el platonismo de Máximo pierde pertinencia como factor explicativo de las conferencias frente a otras opciones filosóficas, como el cinismo, más afines a la imagen teatral[64].

Independientemente de que se suscriba la propuesta de Koniaris en todos sus puntos[65], hay que reconocerle el mérito de haber planteado el estudio del orador-filósofo de Tiro de un modo considerablemente más ambicioso e interesante que tenerlo, simplemente, por modesto testimonio de una formación filosófica básica o media o de la vigencia de determinados temas en los círculos cultos de su época. Si seguimos a Koniaris, la obra de Máximo representa un capítulo de no poco interés en la historia de una cuestión tan debatida en los últimos años como el alcance de la dimensión literaria de la obra platónica, sobre todo en su relación con el teatro. En este contexto, el modo en que Máximo resuelve el problema de la presentación del filósofo y se enfrenta al hecho escandaloso de la diversidad de las confesiones filosóficas y su contradicción, así como el modo de incorporar la imitación que toda autopresentación implica, presenta una originalidad que no es exclusivamente formal o literaria, sino que concierne a aspectos fundamentales del *lógos* filosófico.

[63] Así, la *Disertación* XXVII se inicia con la defensa argumentada y apasionada por parte de un interlocutor ficticio de la tesis de que la virtud es un arte, a la que el orador contesta en lo que sigue con la tesis contraria.

[64] KONIARIS, «Zetemata II», págs. 242-243, suaviza su cuestionamiento del platonismo de Máximo y concede la posibilidad de diversos matices en el modo de entenderlo, por ejemplo, un platonismo afín, en cierto sentido, al cinismo, movimiento en que se localiza el origen de la metáfora teatral de la vida; cf. *ibid.*, págs. 220-222.

[65] La tesis no ha convencido a TRAPP (cf. *Maximus*, págs. XXV, nota 33, y XXIX-XXX), defensor, como ya hemos tenido ocasión de ver, de la relativa consistencia platónica de las *Disertaciones* de Máximo. A su juicio, la imagen teatral no está adecuadamente entendida, porque las *personae* filosóficas no son lo suficientemente distintas en las diferentes disertaciones como para que, como pretende Koniaris, sean reconocibles. Nosotros compartimos la reserva de TRAPP, porque el uso de la comparación con el actor no es el mismo al principio y al final de la disertación: al comienzo se habla de la voz del actor, que es diversa según los personajes, mientras que en § 10 se trata de las diferentes suertes e indumentarias con las que diferentes filósofos emprenden una misma tarea.

d) *La filosofía poética de Máximo*

En la época de Máximo se mantiene vivo un debate cultural de más de medio milenio sobre la sabiduría de Homero y el valor de su poesía. En dicho debate se cuestionan, en primer lugar, los términos y el alcance de esa sabiduría, que ya en el siglo IV a. C. algunos tenían por enciclopédica[66]. Pero esta cuestión se implica muy pronto en otra de más

[66] Cf. JENOFONTE, *Banquete* IV 6 y PLATÓN, *República* X 588d. Máximo, sin embargo, parece contestar a quienes quieren llevar demasiado lejos ese magisterio de Homero. La sabiduría de Homero no concierne las cuestiones prácticas, algo que sería ingenuo (cf. XVIII 8), sino las trascendentes.

trascendencia, que planteó Platón al declarar en la *República* que entre la poesía y la filosofía existe una vieja e irreconciliable diferencia (X 607b); como parte en esa lucha, el filósofo no tiene más remedio que expulsar a los poetas de la ciudad. Por las noticias de que disponemos, el debate sobre el tema en el siglo II fue especialmente rico[67]. Sabemos de las obras de Serapión de Alejandría, Aristocles de Mesina y Dión de Prusa[68] sobre las diferencias entre Homero y Platón, de Télefo de Pérgamo sobre la concordancia entre ambos y de Favorino de Arlés y Longino sobre la «filosofía» de Homero. La pérdida de todas ellas queda, en buena medida, compensada por dos disertaciones de Máximo que cubren la polémica en sus momentos fundamentales: la XVII, sobre por qué expulsa Platón a Homero de su ciudad, y la XXVI, sobre si la sabiduría de Homero es una filosofía

[67] Hay una línea retórica y gramatical de ataque a Platón cuyo primer testigo es, según WEINSTOCK («Homerkritik», pág. 145), Teopompo de Quíos, autor del primer planfleto contra la escuela de Platón; cf. ATENEO, XI 509b; también DIONISIO DE HALICARNASO, *Epístola a Pompeyo* I 12; ATENEO, XI 507d; HERÁCLITO, *Alegorías de Homero* IV 1. En relación con esta diferencia está la cuestión de lo que Platón habría tomado de Homero (cf. Ps. LONGINO, *Sobre lo sublime* XXIII 3-4), que ya habría motivado un libro de Amonio, discípulo de Aristarco (cf. escolio a *Ilíada* I 540) y otro de Zenódoto de Alejandría contra Platón a propósito de los dioses (*Suida,* s. v. *Zēnódotos,* Z 75). La polémica continúa en el platonismo posterior, como revelan los títulos de Siriano y, sobre todo, de Proclo; cf. WEINSTOCK, *ibid.*, págs. 148-152, y LAMBERTON, *Homer,* págs. 10-21.

[68] Hasta qué punto la influencia de Dión se deja sentir en el Homero de Máximo es cuestión debatida. NAPOLITANO, «Gli studi omerici», hacía depender estrechamente a Máximo de Dión, lo que provocó la contestación de PUIGGALI, «Dion Chrysostome», con puntualizaciones en general acertadas sobre la independencia de los estudios homéricos de Máximo; cf. TRAPP, «Philosophical Sermons», pág. 1971 nota 90. Sobre el Homero de Dión, cf. la completa revisión de KINDSTRAND, *Homer,* págs. 13-44 y 113-163.

(haíresis); a ellas cabe añadir la IV, dedicada a comparar el modo en que poesía y filosofía hablan de los dioses. En consecuencia, entre los autores de su época Máximo nos aporta el testimonio más completo de la discusión sobre un tema de importancia tan considerable[69].

Su posición es decididamente conciliadora[70]: filosofía y poesía vienen a ser discursos complementarios e igualmente válidos cuando persiguen la verdad. Sin embargo, en coherencia con su idea de la historia, toca a los poetas el privilegio de la antigüedad y, por tanto, de la verdad. Máximo otorga a Homero la autoridad de ser maestro del propio Platón conforme a una lectura del famosísimo pasaje del libro X de la *República:* pese a su dictamen condenatorio, Platón es más discípulo de Homero que del propio Sócrates (XXVI 3). El Homero de las *Disertaciones* ostenta el título más alto de sabiduría, y es sobre su figura de sabio antiguo inspirado *(éntheos:* cf. XXII 7, XXVI 2 y 4)[71], acompañado ocasionalmente de la de otros poetas igualmente venerables, sobre la que Máximo construye la voz, a la vez una y varia, de la auténtica filosofía, frente a la dispersión que ésta padece en los tiempos presentes.

Destacaremos tres aspectos característicos de este Homero filósofo reconciliado tan plenamente con Platón[72]. En

[69] Máximo aporta dos piezas completas al Bloque 85 DÖRRIE-BALTES («Das Thema Platon und Homer»), págs. 64 (texto) y 250-255 (comentario).

[70] WEINSTOCK, «Homerkritik», pág. 148, habla de la voluntad de Máximo de retocar o contrarrestar los ataques de los rétores.

[71] KINDSTRAND, *Homer,* pág. 164, destaca este punto, en contraste con la posición platónica de *Ión* 533e.

[72] La revisión más completa de la recepción de Homero en Máximo es la de KINDSTRAND, *ibid.*, págs. 45-73 y 163-192, que se acompaña de las de Dión y Elio Aristides. Kindstrand (pág. 169) observa que en ningún otro autor se destaca tanto la identificación entre poesía y filosofía. En este

primer lugar, conviene aclarar cómo habla el poeta, es decir, de qué modo podemos extraer de sus historias y mitos su extraordinaria sabiduría, haciendo frente a la doble acusación, casi tan antigua como la literatura griega, de falsedad e inmoralidad, que culmina en el propio Platón. En la época de Máximo lo habitual es dar cuenta del lenguaje de la poesía en general, y de Homero muy en particular, en términos de alegoría, una figura con la que designaremos en sentido amplio la expresión a la que se atribuye —sea por parte del que la enuncia o del que la interpreta— un sentido oculto cuya revelación es capital para la vigencia del texto en cuestión[73]. Para aclarar el uso que Máximo hace de este medio de interpretación partimos de la *Disertación* IV, donde se comparan poesía y filosofía a propósito de la teología, es decir, del discurso sobre los dioses[74]. Entre las diversas maneras de poner de relieve la significación latente de un pasaje o mito, Máximo se sirve de la serie léxica *aínigma-ainíttomai*[75]. Para él, ese modo de expresión común a poesía

sentido, la posición de Máximo parece adelantar la concepción neoplatónica, tal como la encontramos en Proclo.

[73] Cf. Buffière, *Les mythes d'Homère,* págs. 9-78; J. Pépin, *Mythe et allégorie,* París, 1976² y, recientemente, la revisión de la cuestión a cargo de G. R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thoughts and Modern Revision,* Oxford, 2003. Boys-Stones destaca en su ensayo introductorio (págs. 3-4) la necesidad de atender a la doble perspectiva, filosófica y retórica, de la alegoría. Creemos que Máximo realiza una síntesis de ambas, porque la valoración de la alegoría homérica tiene su efecto en la construcción de las propias disertaciones.

[74] Seguimos a Buffière, *ibid.*, págs. 41-42.

[75] Cf. Lamberton, *Homer,* pág. 48. Sobre la terminología cf., además, Buffière, *Les mythes d'Homère,* págs. 5 ss.; Pépin, *Mythe et allégorie,* págs. 865 ss. Los pasajes donde Máximo señala una significación alegórica con esos términos son: IV 3, 5, 6 y 7; V 1 (fábula de Midas y Sileno); VIII 6; IX 9 (Epicarmo); X 3, 9; XI 3; XIII 1; XVII 4; XVIII 5; XXII 2, 7; XXVI 8; XXIX 6; XXXII 1, 2 (Esopo); XXXIII 4 (mito de Tántalo), 8 (centauros); XXXIV 3 (Homero); XXXVI 1 (Hesíodo); XXXVII 4, 5; XXXVIII 2 (Hesíodo); XLI 2 (Homero). Otras alegorías no señaladas expresamente son IV 8 (Zeus, Apolo, Posidón, Atenea); XXXI 9 y XXIX 6 *(móly);* XXII 1 y XXXVIII 7 (Leucótea); XIV 4 (loto); XXII (loto y Sirenas).

y filosofía se opone a la licencia moderna de decirlo todo abiertamente *(parrhēsía),* que nuestro orador equipara en IV 5 a la profanación de los Misterios[76] y en XXVI, más rudamente, a la prostitución. Aquí se encuentra la razón fundamental de la alegoría en las *Disertaciones,* donde apenas tiene sentido apologético; en esta medida se diferencia de Heráclito, quien mediante las *Alegorías de Homero* se propuso salvar unos mitos que, exentos de su significado profundo, quedarían convictos de impiedad. Máximo entiende la alegoría en relación con una idea pragmática del discurso de la poesía y de sus efectos: la de que su expresión, como vestimento y adorno, suscita el respeto *(aidṓs)* de los hombres por aquello que no ven del todo[77] y, al mismo tiempo, un placer propio que no es independiente de su capacidad de adaptación al más variado público. Con la garantía de verdad que le otorga su antigüedad, la poesía difunde las doctrinas más verdaderas con la eficacia de quien instruye con deleite, pero salvaguardando a la vez su veneración y el respeto que merecen las doctrinas y teniendo en cuenta, además, que esa veladura incita a los hombres a la búsqueda de la verdad (IV). Lamentablemente, el efecto educativo sólo se hacía inmediato con el público simple y casi infantil de los primeros tiempos, del mismo modo que la medicina an-

[76] Según una imagen que tiene su paralelo más directo en el discurso XXXVI 32-35 de Dión de Prusa. Sin embargo, en Dión la poesía aparece ya como un primer paso de incomprensión respecto de la sabiduría primera: el poeta está a las puertas de la sala de iniciación.

[77] Cf. la misma idea en Ps. Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero* 92, 956-957 Kindstrand, y Clemente de Alejandría, *Stromata* V, IX 56, 5.

tigua estaba pensada para cuerpos menos enfermizos (IV 2). En los tiempos presentes en los que el discurso se ha fragmentado hay que contar, por un lado, con la degradación del mito poético cuando se le quita la verdad y con la conversión de la filosofía en algo peor que un mito, como ocurre en el caso de Epicuro (IV 8). Con esta convicción, Máximo lee en la poesía de Homero las mismas verdades que dicen los filósofos en prosa sobre el mundo físico (IV 8, XXVI 6) y sobre el mundo moral (XXVI 8).

Pero en él la alegoría no se queda en el ajuste de nombres y relatos para que las historias cobren sentido filosófico, de acuerdo con equivalencias más o menos estereotipadas por la exégesis gramatical o filosófica de su tiempo. Los pasajes más interesantes —los que menos atención han suscitado— son aquéllos en los que el orador activa la pesquisa alegórica para dar sentido aceptable a un texto comprometido y, al hacerlo, amplía el sentido de la alegoría hasta el límite. Éste es el segundo punto de interés del Homero de Máximo. Aquí entraría, por ejemplo, el caso del aparente elogio del placer que Odiseo habría hecho en el palacio de Alcínoo, un texto que tanto dio que hablar en este debate entre filosofía y poesía (XXII 1). Máximo se pregunta al punto si Homero no alude *(ainíttesthai)* a otra cosa mejor que el placer cuando hace que los comensales, sentados ante mesas repletas de manjares, escuchen al poeta. De este modo relega los placeres vergonzosos en beneficio de los nobles: esto es retratar la contención misma y algo que se puede imitar (XXII 2).

En esta alegoría, sin embargo, el sentido profundo no surge de una clarificación de la referencia de los personajes y su equiparación a potencias de la naturaleza, virtudes o partes del alma, sino de la atención prestada al modo mismo en que Homero expone la acción. Este aprovechamiento de

Homero por el modo en que presenta a sus personajes, tanto en sus epítetos y características individuales como en la narración de los hechos ficticios, es muy abundante en Máximo y, aunque no hay razón para negarle en principio el nombre de alegoría, sí que nos puede llevar fuera de ella de manera explícita. Es lo que ocurre en la *Disertación* XXVI, que es un auténtico encomio de Homero. También aquí aparecen los *ainígmata* como un modo adecuado de alcanzar la sabiduría de Homero (XXVI 8), pero, tras un catálogo de alegorías físicas, Máximo proclama que hay que dejarse de alegorías y volverse hacia las cosas humanas (XXVI 9). En este caso el valor de Homero radica en la presentación que hace en sus poemas de las ciudades y sus constituciones y en la enseñanza que deriva de los retratos morales que traza a medida que desarrolla el argumento. En consecuencia, el grueso de la defensa de Homero se basa en su capacidad del retrato moral, que es donde Máximo localiza, en un pasaje de cierto interés para la historia de la teoría pictórica, la duplicidad *(diploûn chrêma)* del arte homérico: su capacidad de dar no sólo la apariencia física, sino también el retrato moral, para lo cual los referentes de Máximo son Polignoto y Zeuxis (XXVI 5)[78]. Además, estos caracteres se hacen significativos moralmente por su colocación antitética en la trama, que incita al lector a contraponer a Agamenón la sensatez de Néstor y a Odiseo, la figura de Tersites; Máximo nos dice que Platón hace esto mismo. Con razón afirma Weins-

[78] Sobre la recepción de Máximo en el ámbito de la teoría del arte, en concreto en la obra *De pictura veterum* de Francisco Junius (1637), *vid.* Trapp, *Maximus,* pág. LXXXVIII. El pasaje de Máximo sobre Fidias (XVII 3) aparece citado en *Le vite dei Pittori, Scultori ed Architetti moderni* de Giovanni Pietro Bellori (Roma, 1672); cf. la traducción del texto de Bellori en E. Panofsky, *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte,* Madrid, 1981, págs. 121-129.

tock[79] que en este punto, tal vez, el cotejo de las propuestas de Máximo debería ser el escrito de Plutarco *Sobre cómo ha de leerse la poesía,* donde el rechazo de la alegoría como modo de aprovechar la poesía va de la mano de una lectura que reconoce la posibilidad de que la propia construcción del argumento revele ya los valores que se proponen para la imitación[80].

La importancia de Homero para Máximo se encuentra, finalmente, en uno de los momentos fundamentales de su proyecto literario de crear un discurso filosófico *(philósophos lógos)* que cuente con la diversidad de públicos y situaciones sin perder la unidad de inspiración originaria. Recordaremos que el discurso programático de Máximo se iniciaba con el ejemplo del actor como modelo del filósofo, precisamente, por su habilidad para adaptar su voz *(phōnḗ)* a los diferentes personajes (I 1). Esa polifonía que se propone al filósofo no deja de encerrar una ambigüedad a lo largo de las *Disertaciones*: si en la primera aparece como la virtud del que sabe hablar de muchos modos y usar de muchas voces *(polytrópōs kaì polyphṓnōs,* I 2), en el resto el significado predominante es negativo: se refiere a la diversidad de voces discordantes propias del vulgo[81] y a las de la filosofía degradada en sectas[82]. Por tanto, las múltiples voces del filósofo pueden ser tanto el modo adecuado en que éste se hace con su misión universal, concebida sobre el modelo de

[79] WEINSTOCK, «Homerkritik», pág. 148.

[80] Sobre la posición antialegórica de Plutarco en esta obra véase D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1992, págs. 61-67. No muy lejanas están las ideas de Dión de Prusa sobre cómo han de leerse los poetas; cf. DESIDERI, *Dione di Prusa,* págs. 471-490.

[81] Cf. MÁXIMO, VII 2, IX 6, 7, XI 10, XIII 3, XVI 4, XXVII 6, XXIX 3.

[82] Cf. MÁXIMO, XXX 1.

la poesía, como el signo de la decadencia de la filosofía y del desconcierto moral que siembra. Así, en el discurso XVIII, el primero de la serie acerca del arte amatoria de Sócrates, Homero es presentado como el más capaz de emitir voces diferentes *(polyphōnótatos,* § 8)[83]. Esta habilidad se manifiesta en su capacidad de unir en su narración vicios y virtudes de modo que rechacemos los unos y emulemos los otros. Es, justamente, este modo extremo de «alegoría» es el que señalábamos antes a propósito del discurso XXVI.

No deja de ser significativo que en la época de Máximo empieza a testimoniarse una interpretación de los diálogos platónicos que reza así: «Platón tiene muchas voces, no muchas opiniones»[84]. La pretensión no deja de ser provocativa por dos razones: por un lado, porque la *polyphōnía* es también una de las cualidades que más generalmente se reconoce a Homero[85]; por otro, porque, como señala Annas, la diversidad de voces difícilmente hubiera agradado al Platón de la *República*[86]. Platón y Homero aparecen unidos por su capacidad de diversificar su voz sin que las opiniones fundamentales cambien y de permitir así que la representación de la diversidad de la vida no borre las distinciones éticas fundamentales. El modelo de Máximo no sería tanto la sabiduría del actor como la de la Musa Calíope, la de la bella

[83] El discurso merece atención por el modo de relacionar alegoría e ironía socrática. Máximo compara los *ainígmata* de Platón y los de Homero para concluir que los primeros son más peligrosos; cf. XVIII 5.

[84] ARIO DÍDIMO en ESTOBEO, II 7, 3f y II 7, 4a. Para la interpretación de este pasaje seguimos a ANNAS, *Platonic Ethics,* págs. 9-30.

[85] Cf. DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la composición estilística* 16; ESTRABÓN, III 2, 12; EUSTACIO, *Comentario a la Ilíada* V 66-67.

[86] El término *polyphōnía* no aparece, por supuesto, en Platón, pero la diversidad vocal y de sonidos, cuyo instrumento más representativo es la flauta (cf. *República* II 399ce), es designada como *poikilía;* cf. *República* II 378d, 392c-398d, X 595b-608b.

voz, que enseñó a Homero a multiplicar la suya para educar mejor en la belleza moral (*tò kalón*)[87].

III. LA OBRA DE MÁXIMO

a) *El género de las disertaciones («diaNéxeis»)*

Las composiciones que Máximo llama, simplemente, «discursos» *(lógoi)* o «investigaciones» *(skémmata)* recibieron en la Antigüedad dos denominaciones. La *Suda* las describe como «cuestiones filosóficas» *(philósopha zētḗmata),* de un modo parecido a como lo hace el colofón de las *Disertaciones* en el manuscrito más antiguo, el *Parisinus gr.* 1962 *(Philosophoúmena)*. Sin embargo, el título que privilegia este mismo manuscrito en los encabezamientos de los dos grupos de disertaciones es el de *Dialéxeis*[88]. Los Antiguos usaron este término con dos sentidos técnicos diferentes, cuya integración, a juicio de Trapp, permite explicar bien las *Disertaciones* de Máximo[89]:

—Primero, el discurso filosófico, que cubre la rica variedad de enunciación y procedimientos pedagógicos de los diálogos de Platón, Jenofonte y —seguramente— los demás

[87] El vínculo de Homero con Calíope es un dato sobre el que insiste Máximo: cf. I 2, XXXII 8, XXXVII 4, XXXXIX 1. La importancia de esta Musa aparece en PLATÓN, *Fedro* 259d. PERNOT, *Éloge*, pág. 626, recuerda que en la Segunda Sofística aparece como Musa de la retórica.

[88] Sobre el orden, los encabezamientos y el colofón de las *Disertaciones*, cf. *infra*, págs. 52-54.

[89] *Vid.* TRAPP, *Maximus,* págs. XL ss., quien, en última instancia, hereda la definición que de la diatriba dio U. VON WILAMOWITZ *(Antigonos von Karystos,* Berlín, 1881 [reimpr. Wiesbaden, 1953], pág. 307) como «un cruce del diálogo filosófico con la *epídeixis* retórica».

socráticos[90]. Frente a ellos, sin embargo, las *diálexeis* optan por la exposición monológica, por más que mantienen la impresión de dialogismo mediante la introducción ocasional de un interlocutor ficticio[91].

—Segundo, el discurso retórico. En el siglo II era costumbre realizar, a modo de prólogo del discurso *(melétē)* que iba a pronunciarse, una breve declamación[92] de carácter informal y rica en imágenes, que podía independizarse del discurso mayor en lo que la preceptiva retórica contemporánea dio en llamar *diálexis* o *(pro)laliá*[93].

La mezcla supone la utilización de este tipo de disertaciones breves e informales para la transmisión de un saber filosófico poco especializado por parte de un maestro a unos discípulos, lo cual permite reconducir las *Disertaciones* de Máximo al marco genérico de la enseñanza escolar[94]. Como

[90] Nótese el parentesco etimológico de diálogo y *diálexis:* cf. PERNOT, *Éloge,* pág. 559.

[91] Es el procedimiento retórico conocido como *hypophorá* (lat. *subiectio),* sobre el cual cf. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria,* Madrid, Gredos, 1967 (reimpr. 1991), vol. II, §§ 771-775. Como explica O. HALBAUER *(De diatribis Epicteti,* Tesis, Lipsia, 1911, pág. 9), «En el caso de la *diálexis* el maestro es el único que conversa *(dialégetai),* y los demás o escuchan en silencio o, cuando la ocasión lo propicia, interpelan o preguntan; en el del diálogo, todos conversan *(dialégontai)* y cada uno defiende su propia opinión».

[92] Una disertación de Máximo tendría una duración aproximada de media hora; cf. KONIARIS, «Zetemata I», pág. 100 y PERNOT, *Éloge,* págs. 454 ss., esp. pág. 457, nota 219.

[93] Cf. MENANDRO RÉTOR, vol. II, págs. 388, 16-394, 31 SPENGEL; ANDERSON, *Second Sophistic,* págs. 47-68, y PERNOT, *Éloge,* págs. 558-559.

[94] Este contexto educativo explica que la *diálexis* pudiera recibir en la Antigüedad también el nombre de «diatriba» *(diatribḗ)* o «enseñanza escolar» *scholḗ*. La clarificación terminológica la debemos a HALBAUER, *De diatribis Epicteti,* y a GLUCKER, *Antiochos,* págs. 160-166.

ha expuesto I. Hadot[95], la *diálexis* es, en realidad, el segundo de los dos momentos sucesivos de la enseñanza de época imperial: primero, el profesor —o un alumno ayudado por él— comenta los textos canónicos *(lectio);* después, en la fase de ejercitación y apropiación de los principios teóricos, se produce el intercambio de preguntas de los estudiantes y respuestas del maestro, donde éste desarrolla por extenso su posición, que refuta las de los alumnos. Debemos, pues, añadir dos rasgos definitorios al género de las *dialéxeis*[96] de Máximo: primero, el lugar de presentación: se pronuncian no en un espacio público, sino en espacios privados o semiprivados; segundo, se dirigen a un público suficientemente diferenciado, al que el orador ajusta su discurso[97]. Ello, a su vez, nos lleva a restar importancia a las acusaciones de falta de profundidad filosófica que se han vertido contra Máximo: de sus escritos de divulgación, correspondientes a la parte práctica de la enseñanza, no deben extraerse conclu-

[95] I. Hadot, «Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit», *Rhein. Mus.* CXLVI (2003), 48-71, esp. págs. 68-69.

[96] Cf. *supra,* pág. 40.

[97] Por eso mismo Máximo se preocupa en I 9-10 de diferenciarse de los predicadores populares que pululan por el Imperio ante su público escogido de jóvenes de clases sociales elevadas. La especificidad del lugar de enunciación y del público deben considerarse rasgos definitorios del género, como ha defendido S. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans,* Chico, California, 1981. No entenderlo así llevó durante más de un siglo a pensar en la existencia de un género de propaganda popular, masivo e indiferenciado, al que se dio el nombre de «diatriba» o «*diálexis* popular filosófica», el cual, en realidad, nunca fue teorizado en la Antigüedad. Para los avatares y deformaciones del concepto moderno de diatriba, *vid.* Schenkeveld, «Philosophical Prose», págs. 230-232, 245-247, y P. P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès,* París, 1998, págs. 44-78.

siones sobre el nivel de precisión y profundidad de la parte teórica[98].

b) *El público de las «Disertaciones»*

Desde el punto de vista pragmático, las *Disertaciones* de Máximo se distinguen por una pretensión especialmente ambiciosa respecto del público al que se dirigen. A diferencia de un buen número de discursos de Dión de Prusa, cuya vocación «política» concreta es explícita, los de Máximo se presentan con un rango casi universal y sin concreción local alguna. La *Disertación* I expone la ambición del orador filosófico de ser guía en todas las circunstancias de la vida humana, y lo hace con una pretensión notable de universalidad, tanto por la exigencia de adaptación que el filósofo se impone a sí mismo como por las escasas condiciones que se ponen al público: todo el mundo dispone por naturaleza de lo fundamental para la filosofía y lo importante es ajeno a las complicaciones «técnicas» de los filósofos profesionales (I 8, XXI 4)[99]. En realidad, la única condición presupuesta es la que podríamos llamar la voluntad de helenismo. Como señala Trapp, al situar la filosofía al mismo nivel que Homero y parangonarla con los grandes festivales deportivos de Grecia (I 2 y 4), Máximo hace de la filosofía misma

[98] Cf. P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle,* París, 1997², págs. 79-81, quien explica que de las *Diatribas* de Epicteto no hay que sacar conclusiones sobre el nivel filosófico del estoicismo de la época o del autor mismo. Seguramente Epicteto trató de cuestiones físicas y lógicas en otros escritos teóricos suyos, hoy perdidos.

[99] El ejemplo de Sócrates en I 9 sirve a Máximo para proponer una universalidad «sociológica». Según Döring *(Exemplum Socratis,* págs. 132-133), en este pasaje Máximo se guarda de que su indumentaria y apariencia provoquen desconfianza, dado que no sigue el ejemplo de quien se presenta como un pobre para ganar credibilidad.

un rasgo definidor de la cultura griega, y de sus propias disertaciones, un medio atractivo para aquellos que se preocupan por «su imagen de griegos cultivados»[100]. El espectro de temas tratados, limitados a los que conciernen a la ética y sus implicaciones psicológicas y teológicas, características de la filosofía antigua, es consonante con esta presentación de una filosofía para todos que se ofrece como la auténtica filosofía.

Sin embargo, dentro de tan amplias expectativas de público, las *Disertaciones* de Máximo tienen un blanco privilegiado en los «jóvenes» *(néoi),* muchachos que se encuentran en el trance de alcanzar la edad de la razón y, por tanto, son ya capaces de entender —e interesarse por— la filosofía en el sentido que Máximo le da. Es la edad en que se representaba al joven Heracles en la bifurcación del camino, según una imagen que Máximo no podía dejar de aprovechar (XIV 1). En la *Disertación* I, cuyo carácter programático ya hemos apuntado más de una vez, la audiencia se concreta, en efecto, en los jóvenes (I 7 y 8). Como ha subrayado Trapp, a quien seguimos de cerca en este análisis, la consideración de la especificidad del público da un sentido especial a una serie de rasgos recurrentes en las *Disertaciones:* el tono que hace que el auditorio se sienta capacitado para el aprendizaje, la evitación tanto de la complejidad de los temas como de la terminología específica y el intento de aplicar la enseñanza filosófica a todas las actividades de la vida. A ellos podemos añadir el uso consciente y mesurado de las imágenes como medio ilustrativo en la exposición y la elección de autoridades que Máximo cita[101]: se trata casi siempre de autores que formaban parte de la formación escolar

[100] TRAPP, *Maximus,* pág. XVIII.

[101] Cf. TRAPP, «Philosophical Sermons», págs. 1965-1970, y *Maximus,* págs. XXXV-XXXIX.

que nuestro autor presupone en su auditorio de jóvenes aristócratas[102]. A éstos, que se hallan en posesión de una primera formación de gramática y retórica —más o menos, como la que conocemos del joven Marco Aurelio bajo la férula de Frontón—, Máximo los enfrenta ahora por primera vez con la filosofía, con cuidado de evitar que se piense que esa enseñanza nada tiene que ver con la vida.

c) *Contenidos y estructura*

En efecto, la producción literaria de Máximo aborda temas pertenecientes a la filosofía entendida en un sentido amplio. La *Disertación* I define el rico papel del filósofo en el escenario de la vida. De las restantes cuarenta, unas hablan de la filosofía en general y asimilan a ella la producción poética antigua, en la medida en que ambas actúan como vehículo de grandes verdades[103]; otras plantean diversas cuestiones éticas[104], físicas y psicológicas[105]; otras analizan

[102] El marco escolar, a su vez, permite explicar por qué estas autoridades pertenecen siempre al mundo griego anterior a la conquista romana; cf. MESTRE, *L'assaig,* pág. 116.

[103] A este grupo pertenecen: XXIX, sobre el fin de la filosofía; XXII, sobre la importancia del discurso filosófico; XXV, sobre la adecuación del discurso a los actos; IV, sobre la identidad de la poesía antigua y la filosofía; XXVI, sobre el valor filosófico de la poesía homérica; y XVII, sobre si Platón hizo bien en expulsar a Homero de su ciudad ideal.

[104] XXVII, sobre si la virtud es un arte; XXXVII, sobre si la educación contribuye a la virtud; XV-XVI, sobre los tipos de vida activo y contemplativo; XXX-XXXIII, sobre el placer; XXVIII, sobre si se puede vivir sin penas; XXXIX-XL, sobre si hay bienes preferibles; XXXIV, sobre la adecuación a las circunstancias; XXXV, sobre la amistad; XIV, sobre cómo distinguir al amigo del adulador; XII, sobre la venganza; XXIII-XXIV, sobre las vidas del campesino y el militar.

[105] VI y X, sobre el conocimiento y el recuerdo; VII, sobre las enfermedades del cuerpo y el alma; XIII, sobre la compatibilidad de adivinación divina y conocimiento humano.

la relación del hombre con la divinidad[106] y otras, finalmente, examinan la validez de los modos de vida y los comportamientos de personalidades filosóficas del pasado, básicamente de Sócrates y de Diógenes el Cínico[107]. Las disertaciones suelen cubrir un solo tema; en algunas ocasiones dan cabida a más y, en otras, un mismo tema cubre varias disertaciones, generalmente dos o cuatro, ya sea desarrollando una misma posición desde diversos aspectos, ya sea presentando desarrollos enfrentados *(dissoì lógoi),* de los cuales prevalece siempre el que se expone en último lugar[108].

Por lo general, el tema de la disertación no se plantea de inmediato, sino que Máximo lo presenta mediante un ejemplo introductorio tomado de la historia, el mito o la fábula, y lo desarrolla de forma generalmente ordenada mediante una secuencia de argumentos que sólo en raras ocasiones se aleja notablemente del cometido que se planteaba al comienzo[109].

[106] VIII-IX, sobre los démones; XI, sobre el Dios según Platón; XIII, sobre la compatibilidad de adivinación divina y conocimiento humano; XXXVIII y XLI, sobre divinidad y bondad; II, sobre las imágenes a los dioses, y V, sobre el valor de la súplica a la divinidad·

[107] Sobre Sócrates: III (juicio), VIII-IX (demon socrático), XVIII-XXI (amor socrático); sobre Diógenes, XXXVI.

[108] Seis veces: VIII-IX (demon de Sócrates); XV-XVI (vidas activa/contemplativa); XVIII-XXI (amor socrático y platónico), XXIII-XXIV (militar/campesino), XXX-XXXIII (sobre el placer), XXXIX-XL (sobre los grados del bien).

[109] La tipología de proemios y cierres de las *Disertaciones* ha sido bien descrita por Hobein, *De Maximo Tyrio,* págs. 25-27, nota 2. Como ejemplo de cambio de tema, en la *Disertación* VI se pasa del análisis del conocimiento humano a una distinción entre ley verdadera y leyes falsas. Con todo, la acusación de falta de coherencia argumentativa que buena parte de la crítica moderna ha vertido sobre Máximo es, por lo general, injusta.

d) *Aspectos formales y estilísticos*

Las *Disertaciones* son para el público lector la versión escrita y revisada de unos discursos que efectivamente se pronunciaron oralmente en alguna ocasión[110]. En ellas, como en todo reflejo escrito de una enseñanza de ámbito escolar, encontramos un doble movimiento[111]. De un lado está la voluntad de mantener la impresión de la comunicación oral mediante, por ejemplo, apelaciones a la audiencia, interrogaciones retóricas, exclamaciones, apóstrofes, cambios de opinión sobre la marcha y reconocimiento de perplejidad; a este mismo fin contribuye el predominio de la construcción paratáctica y una mayor redundancia expresiva —que en la traducción puede resultar cansina a los ojos, aunque no tanto al oído—, así como inversiones e incoherencias sintácticas, como anacolutos o cambios de sujeto. Este movimiento tendente a recrear la viveza de la oralidad lo complementa y contrarresta un proceso de normalización y de estilización del discurso hablado, que comporta un enriquecimiento por

[110] Tanto la *Suda* como el *Codex Parisinus gr.* 1962 dan fe de esta enunciación real, que no excluye que Máximo, como, por ejemplo, Demóstenes siglos antes, revisara sus discursos con vistas a su publicación. Sobre la doble destinación oral y escrita de este tipo de literatura en época imperial, vid. Mestre, *L'assaig,* págs. 75-77. Hoy día es difícil de aceptar la tesis de Hobein (págs. I ss.) según la cual lo que conservamos es el resultado de unas notas que de las Disertaciones reales tomó taquigráficamente un joven oyente y que posteriormente fueron transcritas por un esclavo; cf. las críticas de Mutschmann, «Ueberlieferungsgeschichte», págs. 561-562, y Koniaris, «Zetemata I», págs. 111-113.

[111] Cf. G. F. Nieddu, «Il ginnasio e la scuola: scrittura e mimesi del parlato», en G. Cambiano-L. Canfora-D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia Antica,* vol. I 1, Roma, 1992, págs. 555-585, esp. pág. 565. Un estudio pormenorizado de estos procedimientos y, en general, de la lengua de Máximo puede verse en Dürr, *Sprachliche Untersuchungen,* completado por Trapp, «Philosophical Sermons», págs. 1960 ss.

medio de elementos de signo más netamente persuasivos y placenteros, como son una disposición cuidada de las palabras mediante quiasmos, estructuras paralelas y antítesis, acompañadas de acumulaciones verbales cuya función está marcada por un polisíndeton reiterado, así como el cuidado de terminar los períodos con unas cláusulas determinadas, entre las que predominan aquellas que finalizan en un crético (– ∪ –)[112].

En cuanto al estilo, Máximo integra elementos tanto de la corriente oratoria conocida como «asianismo», por su predilección por los períodos cortos, por las figuras gorgianas y por los ritmos marcados que estas opciones comportan, como del aticismo, sobre todo por la selección léxica, la gramática y la sintaxis, lo cual permite considerar a Máximo un representante del aticismo moderado, próximo a Dión de Prusa, Luciano y Filóstrato[113].

Un aspecto del estilo de Máximo que ha suscitado una alabanza generalizada es su empleo de las imágenes, donde integra la herencia poética de Homero con la filosófica de Platón[114]. El léxico de la imagen en Máximo —centrado en los términos *eikṓn* y *eikázein*— vincula ésta tanto con las artes figurativas como con la poética y la oratoria (cf. III 3).

[112] Coincide con Platón y otros autores antiguos en varias de las cadencias preferidas (– ∪ – | – ∪ ∪ y – – – | – ∪ ∪) y en las que evita. Cf. TRAPP, «Philosophical Sermons», págs. 1963 s. y, en concreto para la Disertación XIV, VOLPE CACCIATORE, «Plutarco e Massimo Tirio», pág. 531.

[113] Cf. TRAPP, *ibid.*, págs. 1964 s.

[114] MEISER, *Studien*, págs. 13-24; TRAPP, *Maximus*, págs. XXXIX-XL; DILLON, *Middle Platonists*, pág. 400. La imagen ha sufrido en la tratadística desde Aristóteles una división en dos figuras: la de argumentación *(parabolḗ)* y la de dicción o estilo *(eikṓn)*; cf. D. INNES, «Metaphor, Simile, and Allegory as Ornaments of Style», en BOYS-STONES, *Metaphor and Allegory*, págs. 8-11.

Su finalidad es didáctica y, además, inseparable del modo en que Máximo entiende el lenguaje de esa filosofía primitiva que es la poesía. En ambos sentidos la imagen alcanza en las Disertaciones un protagonismo que llega en ocasiones a hacer las veces de principio estructurador, por encima incluso del que puedan tener los argumentos propiamente conceptuales[115]. Así, en un punto tan fundamental como la demostración de que Platón y Homero comparten las ideas sobre los dioses, Máximo propone contentarse con un caso particular, el de Zeus, del que habremos de servirnos como de una imagen para conjeturar acerca del conjunto *(hṓsper eikóni... eikázein)*. La declaración tiene un alcance considerable, porque toma tanto el recurso a la imagen como «modelo» del propio proceder como también el modo en que las imágenes producen su efecto: éstas llevan más allá de la visión misma que provocan verbalmente, de modo que el lenguaje imaginario tiene lo esencial de la alegoría, su atractivo y la insinuación —que es incitación— a buscar un sentido más completo y profundo[116].

[115] De hecho, en la conferencia XXVI Máximo reconoce en la imagen el «carácter» propio de su discurso *(ḗthos toû lógou)*.

[116] Un referente especialmente interesante es el que PERNOT, *Éloge*, págs. 564-566, nos presenta en su cuadro de la retórica de las *(pro)laliaí*. Estos préambulos están gobernados por un sutil arte de agradar, uno de cuyos ingredientes fundamentales es, precisamente, la imagen. Pero esta imagen, además de atraer al público, es el centro de la operación de dar «figura» al discurso *(skhēmatízein)*, de modo que éste sugiera más que diga. Lo que sugiere es, con frecuencia, el modo adecuado de entender la conferencia misma.

IV. HISTORIA DE LA TRANSMISIÓN TEXTUAL[117]

a) *De la Antigüedad a la Edad Media*

Poco sabemos de la fortuna de Máximo entre los siglos II y IX. Durante todo este período no lo cita ningún autor ni han aparecido tampoco papiros con informaciones sobre él o cita de pasajes suyos[118]. La primera información, de comienzos del siglo IX, la facilita Jorge Sincelo, quien, guiado seguramente por la filiación platónica de nuestro autor, lo identifica erróneamente con Claudio Máximo, el procónsul de África amigo de la filosofía ante el que el platónico Apuleyo leyó su *Apología* en 158[119]. Por fortuna, disponemos de otras dos fuentes de información de la época que permiten formular ciertas hipótesis acerca de las etapas anteriores de la transmisión del *corpus* de Máximo. Una es el diccionario conocido como la *Suda* (siglo X), que dedica una entrada a Máximo; otra, el *Codex Parisinus Graecus* 1962 (siglo IX), arquetipo de la tradición manuscrita, que incluye las *Disertaciones* de Máximo con numerosos escolios y, además, dos *Índices (Pínakes* A' y B'*)*. El primero de ellos es una relación de las *Disertaciones,* con sus respectivos títulos y provistas de una numeración en minúsculas; el segundo, una relación de los contenidos que originariamente abarcó el volumen (cf. *infra).*

[117] En esta sección seguiremos a TRAPP (págs. XIX ss.; *Maximus*, págs. LXI ss.), a quien debemos una clarificadora descripción de los manuscritos *recentiores* y su fortuna; cf. también KONIARIS, págs. XI ss. y, en concreto para el *Paris. gr.* 1962, los siguientes trabajos de WHITTAKER: «Parisinus Graecus»; «Parisinus Graecus 1962 and Janus Lascaris», *Phoenix* XXXI (1977), 239-244, y *Alcinoos,* págs. XXXVI ss.

[118] Cf. KONIARIS, pág. XIX.

[119] Cf. *supra,* pág. 10.

En primer lugar, es significativo, como ha señalado Koniaris, que de los escolios que colman los márgenes del manuscrito sólo tres sean variantes textuales y que de ellas, a su vez, sólo una sea valiosa: tal ausencia invita a pensar que el ejemplar del que se copió el *Parisinus Graecus* 1962 tampoco las tenía y que nos hallamos ante una transmisión «protegida», sin saltos, que remonta, seguramente, al ejemplar original de las obras de Máximo[120]. Según Trapp, un hito especialmente relevante en este proceso de transmisión, acompañado de un renovado interés por Máximo y su obra, hubo de ser el siglo VI, por lo que podemos conjeturar a partir de los siguientes datos: primero, la información que procura la *Suda* sobre nuestro autor proviene del *Índice onomástico (Onomatológos)* de Hesiquio, un diccionario de personalidades literarias y educativas del último cuarto de dicho siglo[121]; segundo, los escolios de estricto interés filosófico contenidos en el *Parisinus gr.* 1962 pueden provenir, concretamente, de la erudición alejandrina de ese siglo[122]; y tercero, dicho códice, además de las cuarenta y una *Disertaciones* de Máximo (fol. 1^v-145^v), contenía tres obras de divulgación del platonismo medio, período de la difusión de la filosofía platónica que dejó de interesar a partir del siglo VI: el *Didascálico* de Alcínoo (fol. 147^r-175^r) y dos tratados de Albino, hoy perdidos: un *Esbozo de las doctrinas de Platón a partir de las conferencias de Gayo* y unos *Preceptos platónicos*.

[120] *Vid.* KONIARIS, págs. XVIII-XX.

[121] Cf. MUTSCHMANN, «Ueberlieferungsgeschichte», págs. 562-563; A. ADLER (ed.), *Suidae lexicon,* 4 vols., Stuttgart, 1928-1938 (reimpr. 1971), vol. I, pág. XXI.

[122] Es lo que ha propuesto WHITTAKER, *Alcinoos,* pág. XXXVII, para el caso de Alcínoo.

Que entre el ejemplar que conservamos del siglo IX y la tradición anterior se produjeron diferentes cambios en la ordenación de los materiales se deduce de los dos índices que incluye el manuscrito. El segundo de ellos, que puede leerse en el folio 146^{v}, sitúa las dos obras perdidas de Albino entre el manual de Alcínoo y las Disertaciones de Máximo, que se encontraban al final del códice, lo cual hace suponer que el orden originario ha sido alterado: primero, Máximo pasó del final al comienzo y, después, se perdió la segunda mitad del códice, que aproximadamente llegaría hasta el folio 362.

El otro índice, el de «los discursos de Máximo de Tiro, filósofo platónico, contenidos en el volumen» (fol. 1^{r}), también sugiere que el orden relativo de los mismos ha sufrido alteraciones, ya que ofrece una numeración en letra minúscula que no se corresponde con una segunda numeración en letra mayúscula que va apareciendo a lo largo del códice junto a los títulos de las *Disertaciones*. La numeración del índice abarca desde la primera entrada hasta la última, aunque asigna un mismo número a diferentes disertaciones pertenecientes a un mismo ciclo temático; por ejemplo, nuestras *Disertaciones* VIII y IX, dedicadas al demon de Sócrates, corresponden ambas al número XII (ιβ') y se distinguen sólo por un número de orden relativo al final (α' y β', es decir, 1.ª y 2.ª). De este modo, el último número es el treinta y cinco, no el cuarenta y uno.

Tal numeración podría corroborar, pues, la antigüedad del orden que siguen las *Disertaciones* en el códice, que fue respetado en la segunda edición de Davies y en la Duebner[123]. Sin embargo, Hobein, seguido por Koniaris y Trapp, defendió en su edición Teubneriana de 1910 (págs. XXIII-

[123] Las primeras ediciones y la traducción latina de Paccius habían seguido el orden del códice I. Sobre manuscritos y ediciones, cf. *infra*.

XXVI) un orden diferente, basado en la otra numeración del códice. Ésta, que acompaña los títulos de las diferentes *Disertaciones* según van apareciendo, omite los números de las seis primeras, pero de la XXIX pasa directamente a la XXXVI, lo que invita a pensar que las seis primeras disertaciones se corresponden con las ausentes XXX-XXXV y que, por un motivo que desconocemos, han pasado a encabezar la colección. De este modo la numeración en mayúsculas, aunque deja de numerar las seis primeras disertaciones, en realidad cubre la totalidad de las cuarenta y una y permite recuperar el orden de la edición que sirvió de modelo al *Paris. Gr.* 1962.

Este segundo orden permite, además, solucionar un dilema relativo a la coherencia orgánica del *corpus* de disertaciones que conservamos. En el arquetipo, los títulos van apareciendo en este orden y con los siguientes encabezamientos:

DISERTACIONES DE MÁXIMO DE TIRO, FILÓSOFO PLATÓNICO, DURANTE SU PRIMERA ESTADÍA EN ROMA (fol. 1^{v})
Títulos de las *Disertaciones* XXX-XXXV
DISERTACIONES DE MÁXIMO TIRIO, FILÓSOFO PLATÓNICO, DURANTE SU PRIMERA ESTADÍA EN ROMA (fol. 18^{v})
DISCURSOS FILOSÓFICOS DE MÁXIMO DE TIRO (fol. 18^{v}, en el margen izquierdo)
Títulos de las *Disertaciones* I-XXIX y XXXVI-XLI
DISCURSOS FILOSÓFICOS DE MÁXIMO DE TIRO (fol. 145^{v}).

Esta disposición llevó a Mutschmann a comienzos del siglo XX a defender la yuxtaposición en el arquetipo de dos colecciones de disertaciones de Máximo con títulos colectivos diferentes, caracterizado el primero de ellos por corresponder al período de su primera estadía en Roma; pretendió,

además, que los seis primeros discursos consituían un ciclo temáticamente homogéneo frente a las demás, que parecían, por el contrario, provenir de ciclos distintos[124]. Koniaris[125] ha mostrado las insuficiencias de esta tesis y ha explicado la duplicidad de los títulos. La anteposición de las *Disertaciones* XXX-XXXV, aclara, ocasionó que también este grupo estuviera precedido por el mismo encabezamiento que el resto del que se había desgajado —es decir, *Disertaciones de Máximo Tirio, filósofo platónico, durante su primera estadía en Roma*[126]—. Tal título es diferente del que aparece recogido en el colofón de las *Disertaciones,* esto es, *Discursos filosóficos de Máximo de Tiro,* pero tal variación es, justamente, del mismo tipo que la que encontramos en el códice para describir la obra de Alcínoo, cuyos encabezamiento y colofón también difieren entre sí. Nótese, además, que lo que se consideró el título de la segunda colección aparecía no en el cuerpo del texto, sino al margen: probablemente, el propio copista o un corrector interpretó la repetición de los encabezamientos y su diferencia respecto del colofón como indicio de la existencia de dos colecciones, como Mutschmann siglos más tarde, y procedió a introducir en el margen izquierdo un título que nunca había existido pero que, a su juicio, faltaba[127].

[124] Cf. MUTSCHMANN, «Das erste Auftreten». Tanto KONIARIS, «Zetemata I», págs. 94-102, como PUIGGALI, *Études,* págs. 430-432, han demostrado con sumo detalle que el ciclo homogéneo postulado por Mutschmann no existe verdaderamente.

[125] KONIARIS, *ibid.*, págs. 88-102; TRAPP, *Maximus,* págs. LVIII-LX.

[126] Como ya había avanzado HOBEIN, «Maximus», col. 2556.

[127] Nótese que la existencia de dos órdenes diferentes pudo ser entendida como una licencia para elegir el orden alternativo que encontramos en el *Codex Laurentianus Conventi Soppressi* 4 (= I), fruto del impulso editorial de Nicéforo Gregorás en el siglo XIV.

El primer índice del *Cod. Paris.* 1962 plantea una última cuestión: la autenticidad de los títulos de las *Disertaciones* conservados en él. La entrada de la *Suda* sobre Máximo cita dos disertaciones, en concreto la XXVI y la III, pero con títulos diferentes[128], y mientras que «Si Sócrates hizo bien en no defenderse» *(Ei kalôs Sokrátēs ouk apelogésato)* presenta una expresión cercana a la del códice *(Ei kalôs epoíēse Sokrátēs mḕ apologēsámenos),* en el caso de «Sobre Homero y la identidad de la antigua filosofía que en él se encierra» *(Perì Homḗrou kaì tís par'autôi archaía philosophía)* la formulación es completamente diferente de aquella otra de «Si hay una filosofía en Homero» *(Ei éstin kath' Hómēron hairesis)*. Esta variación puede ser fruto de un error de memoria, pero suscita reservas acerca de la mayor o menor antigüedad del conjunto de los títulos que ofrece el códice: ¿remontan a Máximo o son obra de un transmisor de su obra? Existe un hecho irrefutable: no todos los títulos coinciden exactamente con los contenidos desarrollados en las respectivas disertaciones. Esto ha conducido a muchos estudiosos a considerarlos espurios y fruto de la labor de un editor que los introdujo en una copia de datación incierta, en cualquier momento entre los siglos II y IX[129]. Ahora bien, no deja de tener razón Koniaris cuando argumenta que, dado que el motivo principal para negar el carácter genuino de los títulos en su conjunto es la falta de adecuación de algunos

[128] En el siglo XVI KONSTANTINOS PALAIOKAPPAS, copista de los códices P y S, reproduce la noticia de la *Suda* incorporando un tercer título, *Tís ho theòs katà Plátōna* («El Dios según Platón»), que sí coincide con la tradición manuscrita; cf. Ps. EUDOCIA, *Violarium,* § DCLVI, pág. 494 FLACH.

[129] Así lo explicó HOBEIN, *De Maximo Tyrio,* pág. 15, nota 19, y así lo ha entendido Trapp en su edición, donde los títulos aparecen separados del texto; cf. *Maximus,* pág. LVIII. Ya Heinsius a comienzos del siglo XVII (cf. *infra)* eliminó algunos como espurios.

de ellos a los contenidos de las disertaciones respectivas, entonces nada se opone a la idea de que todos aquellos que reflejan adecuadamente el contenido de las disertaciones sí remonten a Máximo[130]; en tal caso habría que asumir que los inadecuados lo son porque en el transcurso del tiempo la tradición editorial los ha ido desfigurando y alejando de los contenidos correspondientes. Aunque nos seduce más el carácter espurio de los títulos, con los elementos de juicio disponibles la cuestión debe quedar abierta.

b) *Manuscritos*

Como ya hemos tenido ocasión de señalar, se conserva el arquetipo de la tradición manuscrita: el *Codex Parisinus Graecus* 1962 (= R)[131]. Escrito sobre pergamino en una elegante y legible letra minúscula, fue copiado en Constantinopla en la segunda mitad del siglo IX, entre 850 y 875, como parte de un amplio proyecto de edición de obras filosóficas[132]. Desconocemos cuándo pasó este códice de Constan-

[130] KONIARIS, «Zetemata I», págs. 102-110, trata de salvar los títulos que se repiten en disertaciones del mismo ciclo temático entendiéndolos como una especie de «paraguas» que cubre el conjunto, aunque no se adecue a cada disertación en concreto. La antigüedad de los títulos ha sido apoyada por Kalligás en su reseña de las ediciones de Trapp y Koniaris (pág. 393). Para un informe del marco general de los títulos epidícticos en época imperial, cf. PERNOT, *Éloge,* págs. 470-474.

[131] La condición de arquetipo no se le reconocía aún en la edición de Hobein, y sólo queda asentada a comienzos del siglo XX con los estudios de MUTSCHMANN, «Ueberlieferungsgeschichte», y, sobre todo, de SCHULTE, *De Maximi Tyrii codicibus.* Esto explica que las primeras ediciones impresas se hicieran sobre otros manuscritos, todos ellos derivados del códice I. Hubo que esperar a la edición de Duebner en 1840 para que el códice parisino recibiera la atención que merece; cf. *infra,* pág. 63.

[132] Cf. T. W. ALLEN, «Palaeographica III: A group of ninth-century Greek manuscripts» *Journ. of Philol.* XXI (1893), 48-55.

tinopla a Occidente, pero sabemos con certeza que al menos en 1491 estaba ya en la biblioteca de Lorenzo de Médicis, porque figura en el catálogo que de la misma hizo Ianos Lascaris ese año[133]. Un siglo más tarde pasó a engrosar los fondos de la Biblioteca Real de Francia[134].

Del *Codex Parisinus Graecus* 1962 derivan un total de treinta y cuatro manuscritos, copiados entre los siglos IX y XVI[135]. Los más importantes son los dos siguientes[136]:

U *Vaticanus gr.* 1390, fol. 85r-137v. Copiado entre 1250-1275, papel. Deriva de R.

I *Laurentianus Conventi Soppressi* 4, fol. 19r-139v. Siglo XIV, papel. La copia fue, al parecer, promovida por el erudito Nicéforo Gregorás, que fue quien introdujo el encabezamiento general y los títulos de las diferentes disertaciones. Constituye un intento de establecer un «nuevo texto», que integra lecturas distintivas de las tradicio-

[133] Seguramente había llegado en el decenio anterior, porque las anotaciones marginales que presentan diecinueve de las disertaciones parecen ser de puño y letra de Angelo Poliziano; cf. *infra,* pág. 68.

[134] En un siglo el códice pasó por muchas manos. Cuando los Médicis son expulsados de Florencia en 1494, los monjes de San Marcos lo recuperan para la biblioteca Medicea, donde permanece hasta 1535, cuando, probablemente como regalo papal, pasa a ser propiedad del cardenal Nicolás Ridolfo. Cuando éste muere tres años más tarde, lo compra Petro Stroccio, quien muere en 1558 en una acción militar. Pasa entonces a manos de Laodamia, su esposa, y luego a las de Catalina de Médicis, reina de Francia, de manera que desde 1599 forma parte de la Biblioteca Real francesa. Un detallado relato de las vicisitudes del códice se lee en WHITTAKER, «Parisinus Graecus».

[135] A ellos debe sumarse el *Codex Athous Panteleemon* 5736 (229), del siglo XVIII, papel, que contiene la *Disertación* XXXVI; cf. TRAPP, pág. XXIX.

[136] Las siglas son las de la edición de Hobein, salvo β, que debe su designación a TRAPP (pág. XXVI). Cuando no se dé ninguna indicación de folios, debe entenderse que el manuscrito sólo contiene las *Disertaciones*.

nes de R y U[137]. Incluye anotaciones y correcciones de Zenobi Acciaiuoli (siglo XV)[138]. Presenta las *Disertaciones* en este orden: XI-XXIX, XXXVI-XLI, VIII-X, IV-V, XXX-XXXV, I-III, VI-VII.

Los restantes manuscritos derivan, directa o indirectamente, de estos tres manuscritos:

A *Bodleianus Auctarium* T.4.1, siglo XIV, papel. Deriva directamente de R.

B *Bernensis* 119 (662), siglo XVI, papel. Contiene las *Disertaciones* XXXIII-XXXV, I-XV, XXX-XXXII. Deriva de U.

C *Ambrosianus* B 98 Superiore (120), fol. 142v-144v. Siglo XV, pergamino. Contiene la *Disertación* XXVIII. Deriva de U.

D *Ambrosianus* R 25 *Superiore* (710), fol. 1r-161v. Siglo XV, pergamino. Deriva de I.

E *Vaticanus Palatinus gr.* 53, fol. 136r-258v. Siglo XVI, Papel. Deriva de I.

F *Vaticanus Palatinus gr.* 386, fol. 3r-65v. Siglo XVI, papel. Copiado en parte por Thomas Trebizanos. Deriva de I.

G *Vaticanus Barbernianus gr.* 157, siglo XVI, papel. Deriva de I.

---

137 Esto tiene dos explicaciones: una, defendida por TRAPP (pág. XXXVII y *Maximus,* pág. LXIII), que I sea una colación de R y U, directamente o a través de alguna de sus copias; dos, que tanto I como U desciendan de una copia de R hoy perdida, como ha propuesto KONIARIS, págs. XXVIII ss.

138 Una parte de sus anotaciones son fruto de un aceptable sentido de la lengua griega, mientras que unas pocas, marcadas con la sigla «M», pueden provenir del *Parisinus gr.* 1962, por aquel entonces en la Biblioteca Medicea de Florencia. Cf. TRAPP, «Zenobi Acciaiuoli», págs. 162 s.

H *Harleianus* 5760, siglos XV/XVI, papel, copiado por Petros Hypselas, verosímilmente por encargo de Ianos Lascaris, quien incorporó sus propias correcciones. Contiene todas las *Disertaciones*, pero en el siguiente orden: XXXIII-XXXV, I-XXIX, XXXVI-XLI, XXX-XXXII. Deriva de U.

K *Laurentianus Mediceus* 85.15, fol. 179v-199v. Siglo XIV, papel. Deriva de U. Contiene las *Disertaciones* I-XI.

L *Ravennas Classensis* 381, fol. 69r-105v. Siglo XVI, papel. Contiene las *Disertaciones* XVII, XXVI, IV, XIII y excerptas de XI, XIV, XVI, XVIII, XXII, XXIX, XXXVIII, VIII, V. Deriva de I.

M *Monacensis gr.* 67, fol. 249r-368v. Siglo XVI, papel. Deriva de I.

N *Monacensis gr.* 75, fol. 1r-112v. Siglo XVI, papel. Copiado por Petros Karneades. Deriva de I.

O *Parisinus gr.* 1817, fol. 119r-125v. Siglo XVI, papel. Contiene las *Disertaciones* XI-XII. Deriva de I.

P *Parisinus Sanctae Genovevae* 3394, fol. 27r-42v. Siglo XVI, papel. Copiado por Konstantinos Palaiokappas. Contiene las *Disertaciones* XI-XIV. Deriva de I.

Q *Parisinus gr.* 1837, fol. 418v-428v. Siglo XVI, papel. Copiado en parte por Aristobulos Apostoles. Contiene las *Disertaciones* XXX-XXXIV. Deriva de U.

S *Parisinus gr.* 460, fol. 114r-124v. Siglo XVI, papel. Copiado por Konstantinos Palaiokappas. Contiene la *Disertación* XI. Deriva de I.

T *Angelicanus gr.* 25, fol. 2r-198v. Siglo XVI, papel. Deriva de I.

V *Vindobonensis philol. Gr.* 335, fol. 74r-119v. Siglo XVI, papel. Copiado, al parecer, por Aristobulos Apostoles. Contiene las *Disertaciones* XXX-XXXV. Deriva de U.

W *Vaticanus gr.* 1950, fol. 407^{v}-518^{r}. Siglo XIII, papel. Deriva de R a través de un códice perdido.

X *Vaticanus gr.* 236, siglo XVI, papel. Deriva de I.

Y *Marcianus gr.* Z 254. Siglo XV, pergamino. Contiene anotaciones marginales del cardenal Besarión, quien fue su propietario hasta su muerte en 1472, momento en que pasó a la Biblioteca de Venecia[139]. Deriva de I.

Z *Marcianus gr.* Z 514, fol. 164^{r}-210^{v}. Siglo XV, papel. Contiene las Disertaciones XXXIV-XXXV, I-II (incompletas), IV-V (incompl.), VI-XV, XVI (incompl.). Copiado por Iohannes Skoutariotes, formó parte de la Biblioteca Papal, quizás en tiempos de Nicolás V y con seguridad en los de su sucesor, Calixto III, entre 1455 y 1458. Pasó después a manos del cardenal Besarión, quizás el autor de muchas anotaciones marginales[140], quien lo donó a la Biblioteca de Venecia, adonde llegó en 1469. Deriva de A.

β *Matritensis gr.* 4744 (O 13), fol. 287^{r}-393^{v}. Mediados del siglo XVI, papel. Copiado en parte por Iohannes Mauromates. Deriva de I.

γ *Scorialensis gr.* 26 (R.II.6), fol. 1^{r}-128^{v}. Mediados del siglo XVI, papel. Copiado por Andronikos Nukkios. Deriva de I a través del códice X[141].

η *Holkhamensis gr.* 101 (281), fol. 71^{r}-119^{v}. Siglo XV, papel. Contiene las Disertaciones XXX-XXXV. Desciende de U a través de un manuscrito perdido.

---

[139] Besarión conservó otro manuscrito, aparentemente perdido, que figuró con el n.º 534 en el inventario de su biblioteca del año 1472.

[140] Es sugerencia de N. Wilson en Trapp, *Maximus,* pág. LXIX, nota 151.

[141] El manuscrito formó parte de la biblioteca de Don Diego Hurtado de Mendoza; cf. Trapp, pág. XXXV, nota 37.

A estos manuscritos hay que añadir otros que conservan excerptas y citas de Máximo[142]. En el siglo XIV Nicéforo Gregorás, discípulo de Teodoro Metoquita[143], guiado por un interés básicamente retórico y estilístico, incluyó ciento dos excerptas extraídas de treinta y dos de las *Disertaciones* de Máximo en una colección autógrafa que conservamos en el *Codex Palatinus Heidelbergensis gr.* 129. En el mismo siglo Andreas Lopadiotis, por unos intereses semejantes, elaboró el llamado *Lexicon Vindobonense (Vindob. Philol. Gr.* 169), un léxico de vocabulario clásico que incluye citas de Máximo en cincuenta y seis de sus entradas, sacadas de veinticuatro Disertaciones. A ellos hay que añadir, en los siglos siguientes, el *Neapolitanus* 100 (II.C.32), papel, del siglo XV (fol. 320 ss.); el *Parisinus gr.* 1865, papel, siglos XV o XVI (fol. 4^{r}, 7^{v}, 116^{v}), y el anteriormente descrito *Ravennas classensis* 381 (L)[144].

c) *Ediciones impresas*

La *edición príncipe* de Máximo fue publicada por Henri Estienne (Henricus Stephanus) en Ginebra en 1557[145]. Se sirvió de dos manuscritos, uno de los cuales, como él mismo explica en el prefacio, contenía «pocos discursos». El ma-

---

[142] *Vid.* Trapp, págs. XXXVII-XL, y *Maximus,* págs. LXIV-LXV.

[143] Teodoro es el primer literato que cita a Máximo *(Misc.* 17, pág. 128 Müller), aunque sea de pasada, en una lista de autores de procedencia minorasiática cuyo estilo es, a su juicio, más delicado que el de los autores egipcios.

[144] Los manuscritos posteriores a la aparición de las ediciones impresas aparecen listados en Trapp, pág. XL.

[145] La indicación de que Stephanus era «impresor parisino» indujo a muchos a pensar que la edición vio la luz en París. En la misma década, el jurista austríaco Georg Tanner proyectó una edición del texto griego acompañada de la traducción latina de Paccius que no llegó a publicarse finalmente; cf. Trapp, *Maximus,* pág. LXXXI.

nuscrito extenso, que le prestó su amigo Arnoldus Arlenius, es sin duda una copia del *Laur. Conv. Sopp.* 4 (I) realizada a finales del siglo XV o a comienzos del XVI, pues incorpora al texto las correcciones marginales que Zenobi Acciaiuoli había hecho en el *Laur. Conv. Sopp.* 4[146]. En cuanto al otro manuscrito, que le facilitó Iohannes Stracelius, el hecho de que Stephanus sólo lo use en las notas críticas a ciertos pasajes de las *Disertaciones* XXX y XXXI invita a pensar que debía de estar emparentado con η, Q y V, que contienen sólo las Disertaciones XXX-XXXV (η, V) o XXX-XXXIV (Q).

La masiva actividad filologica que suscitó esta edición, encaminada a mejorar y explicar el texto[147], fue aprovechada y recogida por el siguiente editor, Daniel Heinsius (Leiden, 1607 y 1614²), quien reimprimió el texto de Stephanus, pero se sirvió del *Parisinus gr.* 1962 para sanar los pasajes claramente corruptos. Secuelas de esta edición son las de Lariot (París, 1630) y la oxoniense de 1677. Más original fue la edición de John Davies (Cambridge, 1703), quien, aun manteniendo el texto de Stephanus y la traducción de Heinsius, introdujo modificaciones en la traducción e incorporó en las notas sus propias opiniones. En 1740 apareció póstumamente en Londres una segunda edición, para cuya confección Davies dispuso de más manuscritos, básicamente del *Parisinus gr.* 1962 (R) y del *Harleianus* 5760 (H), que le procuraron lecturas alternativas a multitud de pasajes; además, la edición incorporó las ricas notas textuales de Jeremiah Markland. En 1774-1775 J. J. Reiske publicó en Leipzig una nueva revisión de la edición de Davies, a la que incorporó sus propias propuestas textuales.

---

[146] Cf. TRAPP, «Zenobi Acciaiuoli», págs. 176 s.

[147] Cf. HOBEIN, pág. V y, en general sobre la actividad crítica del texto de Máximo entre los siglos XVI-XIX, págs. XVII-XVIII.

En 1840, en la prestigiosa editorial de Fermin Didot apareció la edición de las *Disertaciones* debida a F. Duebner, reimpresa dos años más tarde. Es la primera edición basada en el arquetipo, el *Parisinus gr.* 1962. En 1910 H. Hobein publicó una nueva edición para la Bibliotheca Teubneriana, la cual, a pesar de contener un rico inventario de los manuscritos y las traducciones, reconstruye erróneamente la tradición textual, pues no reconoce el *Parisinus gr.* 1962 como el arquetipo —aunque le concede cierta preeminencia y ofrece una colación del manuscrito mejor que la de Duebner— y no valora suficientemente ni el *Vaticanus gr.* 1390 (U) ni el *Laur. Conv. Sopp.* 4 (I), base de la mayor parte de los manuscritos de los siglos XV y XVI[148]. Con todo, aporta un rico aparato de pasajes paralelos, de gran utilidad.

En la última década del siglo XX, casi simultáneamente, han aparecido dos ediciones que vienen a subsanar las deficiencias detectadas en la edición de Hobein. La primera fue la de M. B. Trapp para la Bibliotheca Teubneriana (Stuttgart-Leipzig, 1994), que ha reemplazado a la de Hobein y que nosotros hemos tomado como base para nuestra traducción, porque suma sus aportaciones a las que Koniaris había publicado en diversas revistas desde su tesis doctoral, defendida en 1962. La segunda, más conservadora, es la no menos valiosa de G. L. Koniaris (Berlín-Nueva York, 1995), quien, sin embargo, recoge los resultados de la investigación sólo hasta 1988, lo que deja fuera las aportaciones de Trapp[149]. Posteriormente ha aparecido la edición de la *Disertación* XVIII a cargo de A. Filippo Scognamillo (Lec-

---

[148] Cf. HOBEIN, págs. L-LXX.

[149] Los aciertos e insuficiencias de estas dos ediciones recientes han sido señalados con gran precisión por Guida y Kalligás en sus respectivas reseñas.

ce, 1997), quien presenta un texto conservador, más próximo al de Koniaris que al de Trapp[150].

d) *Traducciones*

1. *Latinas*

La historia de las traducciones comienza para nosotros en 1488, fecha de la versión que hizo J. Reuchlin de la *Disertación* XLI[151]. Aproximadamente un cuarto de siglo más tarde se terminó la primera traducción latina completa de las *Disertaciones*, debida quizás al impulso de Ianos Lascaris y obra de Cosme De Pazzi (Cosmus Paccius), sobrino de Lorenzo de Médicis y arzobispo de Florencia. Estaba dedicada al papa Julio II, por lo que tiene que ser anterior a 1513, año en que mueren tanto el traductor como el Papa. La traducción, para cuya realización Paccius manejó, además de I, un segundo manuscrito, verosímilmente R[152], fue publicada por su hermano Piero en Roma en 1517, pero sin ninguna ayuda para el lector en la forma de encabezamientos y notas. Eso explica que dos años más tarde, en 1519, apareciera en Basilea una versión revisada por Beatus Rhenanus provista de notas. En 1554, G. Albertus Pictus publicó en París una nueva revisión de la traducción de Paccius. Además, tenemos noticia de varias traducciones parciales: A. Ferron tradujo la *Disertación* II (París, 1557); J. Caselius, la XIV (Rostochiae, 1587, de nuevo en Helmstedt, 1590, y Jena,

[150] Para una relación de las ediciones parciales de Máximo, cf. CAMPOS DAROCA-LÓPEZ CRUCES, «Maxime de Tyr».

[151] Al morir, Reuchlin donó en testamento a Pforzheim, su ciudad natal, un manuscrito de las *Disertaciones*, seguramente emparentado con el *Vaticanus gr.* 1950 (W), porque, al igual que éste, contenía además el *Didascálico* de Alcínoo, Marco Aurelio y Jenofonte.

[152] Sobre la identificación de los manuscritos, cf. WHITTAKER, «*Parisinus Graecus*», pág. 345, et TRAPP, págs. XL-XLII.

1707); J. Rainolds, las *Disertaciones* VII, XV y XVI en 1581, que vieron la luz en Oxford en 1613 (reimpr. *ibid.*, 1614, 1619 y 1628). En París en 1648 se publicó póstumamente la traducción de H. Grotius de la *Disertación* XIII, dentro del volumen *Philosophorum Sententiae de Fato et de eo quod in nostra est potestate*.

2. *Francesas*

El primer traductor de Máximo a una lengua vernácula fue F. Morel: su traducción de la *Disertación* XXIII se publicó en 1596, y las de IV y XXVIII, en 1607. Diez años más tarde, en 1617, N. Guillebert publicó la primera traducción completa, a las que habrían de seguir las de J.-H.-S. Formey (Bouillon, 1764)[153] y J.-J. Combes Dounous (París, 1802).

3. *Inglesas*

En inglés apareció, en primer lugar, de la mano de H. Vaughan, una traducción de la Disertación VII a partir de la traducción latina de Rainolds (Londres, 1651). En 1748, también en Londres, se publicó la versión de la *Disertación* V debida a G. Benson. La primera traducción completa fue obra de T. Taylor (2 vols., Londres, 1804; reimpr. Chippenham, Wiltshire, 1994). Recientemente ha visto la luz la traducción de M. B. Trapp (*Maximus of Tyre, The Philosophical Orations*, Oxford-Nueva York, 1997), provista de una modélica introducción sobre la figura de Máximo en la Antigüedad y su recepción, así como de notas precisas y detalladas, que nos han sido de gran utilidad para la redacción

[153] Su traducción de las *Disertaciones* XXIII y XXIV apareció años después en J.-F. DREUX DU RADIER, *Le Temple du Bonheur*, vol. I, Bouillon, 1769.

del presente volumen. A ellas hay que añadir varias traducciones parciales: la de la *Disertación* I a cargo de Koniaris en 1983 (en «Zetemata II», págs. 244-250), la de P. W. Van der Horst de la V en 1995 (cf. «Maximus of Tyre on Prayer») y la de R. Scott Smith de la III en 2002[154].

4. *Italianas*

El autor de la primera traducción italiana completa fue Piero De Bardi (Venecia, 1642). Recientemente, A. Filippo Scognamillo ha acompañado de traducción italiana su edición de la *Disertación* XVIII (Lecce, 1997), y M. Grimaldi ha traducido la IV y la X, acompañándolas del texto correspondiente de Trapp (Nápoles, 2002).

5. *Alemanas*

La primera traducción al alemán fue obra de Chr. T. Damm (Berlín, 1764). Recientemente se ha publicado la de O. y E. Schönberger (Wurzburgo, 2001).

6. *Rusas*

La única traducción de la que tenemos conocimiento es la de I. Kovalëva de la *Disertación* V[155].

[154] En W. M. Calder III-B. Huss-M. Mastrangelo-R. Scott Smith-S. M. Trzaskoma (trads.), *The Unknown Socrates*, Wauconda, Illinois, 2002, págs. 221-232, seguida del texto de la edición de Koniaris.

[155] En A. Taho-Godi Aza-I. M. Nachov (eds.), *L'Antiquité dans le contexte de l'actualité*, Moscú, 1990, págs. 196-204.

e) *Máximo de Tiro en el Humanismo y el Renacimiento*

1. *En Europa*[156]

A lo largo del siglo xv fueron llegando a Italia desde Bizancio los manuscritos con la obra de Máximo. Hay constancia de su presencia en las bibliotecas de diversos profesores y eruditos, en la del Vaticano y en la del cardenal Besarión (1395/1403-1472), quien llegó a contar hasta con tres copias de las *Disertaciones*[157]. Un conocido suyo, Michael Apostoles *(ca.* 1420-1474/86), incluye nueve citas de Máximo en sus *Proverbia,* que pasarán a la versión ampliada preparada por su hijo Arsenio[158].

Un hito esencial de la recepción de Máximo es la acogida que se le tributó en el círculo de humanistas y platonistas de los Médicis en la Florencia de los últimos decenios del siglo xv y los primeros del xvi. Marsilio Ficino lo consideró una fuente digna de crédito sobre Sócrates: lo citó en la introducción de su traducción del *Teages* platónico y lo parafraseó por extenso en su comentario del *Banquete*[159]. Cristóforo Landino se sirvió de las *Disertaciones* XV y XVI sobre las vidas activa y contemplativa para la estructura de la primera de las *Disputationes Camaldulenses* y para proveer de ejemplos el final de la tercera. Angelo Poliziano citó pasajes

[156] Seguimos, básicamente, la detallada relación de Trapp, *Maximus,* págs. LXVI-LXXVIII.

[157] Son los manuscritos Y, Z y un tercero, hoy perdido; cf. *supra,* pág. 60.

[158] Que no es otro que Aristobulos Apostoles, copista de los códices Q y V; cf. *supra.*

[159] M. Ficino (ed. y trad.), *Omnia Divini Platonis Opera,* Basilea, 1551, págs. 8 y 415.

de Máximo en varias de sus obras[160] y probablemente dejó sus anotaciones en el *Parisinus Gr.* 1962; algunas de ellas, en concreto las del final de la *Disertación* XVIII, fueron incluidas por Poliziano en notas a su edición de las obras de Ovidio (Bodl. Auct. P. 2. 2) y en la versión escrita de una serie de conferencias que dio a comienzos de 1481 en el Studio de Florencia[161]. Su allegado Zenobi Acciaiuoli, encargado de la Biblioteca de San Marcos, leyó con gran atención el *Laur. Conv. Sopp.* 4 y trató de corregir el texto de numerosos pasajes. Por su parte, Giovanni Pico della Mirandola y Ianos Lascaris fueron propietarios de sendas ediciones de las *Disertaciones*. Desconocemos cuál fue el manuscrito que adquirió el primero, pero sabemos que Lascaris fue el dueño del *Harleianus Gr.* 5760 (H), que anotó profusamente. Puede que Lascaris, además, tuviera algún papel en la llegada del *Parisinus Gr.* 1962 a Florencia y que impulsara la traducción de Máximo debida a De Pazzi, sobrino de Lorenzo de Médicis (cf. *supra*)[162].

[160] TRAPP *(Maximus,* págs. LXXI s.) recuerda, además del uso de XVIII 9 en algunas notas al comentario de Ovidio, en concreto, a la carta de Safo a Faón *(Heroidas* XV), una cita de VIII 1 en el comentario a las *Silvas* de ESTACIO (I 2, 247) y otra de XXIX 1 en *Miscellanea* I 15. GUIDA, en su reseña de las ediciones de Trapp y Koniaris (pág. 279), ha identificado algunas citas de Máximo también en los *Nutricia* de POLIZIANO; cf. F. BAUSI (ed.), *A. Poliziano, Silvae,* Florencia, 1996, págs. XVII, 228 y 234.

[161] Aunque, como ha señalado CHR. FÖRSTEL en su reseña de la edición de Trapp *(Scriptorium* XLIX 2 [1995], 168), la consistencia de las anotaciones que Trapp atribuye a Poliziano es débil y existen ciertas divergencias entre éstas y las citas de Máximo que aparecen en sus obras, la propuesta es muy atractiva.

[162] Sobre la pervivencia posterior de Máximo, *vid.* la detallada relación de TRAPP, *Maximus,* págs. LXXIX-XCIV.

2. *En España: la teoría literaria*

Máximo penetra en España en la primera mitad del siglo XVI debido al estrecho contacto con la península itálica, fruto del cual son los dos manuscritos derivados del *Laur. Conv. Sopp.* 4 que se conservan en bibliotecas españolas (β y γ; cf. *supra).* Sabemos que Hernán Núñez de Guzmán, Comendador Griego de la Universidad de Salamanca conocido como «el Pinciano», ofreció en una ocasión al también Comendador Jerónimo Zurita un manuscrito de su propia mano del texto de Máximo de Tiro, es decir, de la versión latina de Paccius[163]. Unos decenios más tarde, en sus *Anotaciones a la poesía de Garcilaso* (Sevilla, 1580), Fernando de Herrera iniciaba su comentario al verso «*Danubio, rio divino*» *(Canción* III 53) con la siguiente refererencia a la *Disertación* II[164]:

> Escrive Máximo Tirio en el *Sermón* 38 que los griegos, a todas las cosas que les parecían hermosas, llamavan *divinas,* de la mesma naturaleza de Dios, por el desseo que tienen los ombres de entender la naturaleza divina.

[163] El ofrecimiento lo hace el 26 de diciembre de 1538: *vid.* J. SIGNES CODOÑER, C. CODOÑER MERINO-A. DOMINGO MALVADI, *Biblioteca y Epistolario de Hernán Núñez de Guzmán (el Pinciano): Una aproximación al humanismo español del siglo XVI,* Madrid, 2001, especialmente pág. 279, nota 69. El ejemplar de la traducción de Paccius se encuentra aún en la Universidad de Salamanca (Impreso 37051). Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca,* 4 vols., Salamanca, 1970-1972, III, n.º 1143, pág. 491, citado por L. GIL FERNÁNDEZ, *Panorama social del Humanismo español (1500-1800),* Madrid, 1997[2], págs. 625-626.

[164] FERNANDO DE HERRERA, *Anotaciones a la poesía de Garcilaso.* Edición de I. PEPE y J. M. REYES, Madrid, 2001, pág. 506. La referencia es, concretamente, a MÁXIMO, II 3. Esta *Disertación* figuró como la 38 en la traducción de Paccius y en las primeras ediciones impresas.

Tenemos también constancia de que en 1600 un ejemplar de las *Disertaciones* formaba parte del lote de setecientos libros acordado en el fletaje de la nave *La Trinidad*, expedido por Luis de Padilla desde Sevilla a Martín de Ibarra en San Juan de Ulúa, en Méjico[165].

Pero si hay un campo donde nuestro autor apareció citado de forma recurrente como autoridad, ése es el de la preceptiva literaria, sobre todo por su original modo de conciliar en XVII 3-4 la devoción por Homero con su expulsión de la república platónica. En la Epístola II de la *Philosophia Antigua Poética* (Madrid, 1596), Alonso López Pinciano recoge la siguiente conversación al respecto de los tres contertulios habituales, Fadrique, Hugo y el propio Pinciano[166]:

> F[*adrique*] dixo entonces: Yo quiero apretar más este negocio, y digo: que Platón y San Pablo y San Agustín las reprehenden todas (*sc.* las fábulas), porque quisieron ellos tanta perfeción en las gentes, que, sin salsa de fábulas, comieran la virtud; ellos dixeron muy bien, el vno como philósopho, y los dos como sanctos, y con muy justa razón destierran las fábulas de sus Repúblicas celestiales; mas nosotros biuimos en estas humanas y frágiles casas, adonde ay tan poca perfeción y tanto fastidio a la virtud, y es menester, aunque sea con fábulas, traer a las gentes a la senda della. Pienso auer respondido con lo dicho a las dificultades de Vgo acerca de Platón, y aun a las que se pudieran objetar de parte de S[*an*] Pablo.
>
> El P[*inciano*] dixo ento[*n*]ces: Yo confiesso estar pagado desta interpretació[*n*], y, por ser nueua, la estimo en mucho; y, aunque vuestra autoridad basta, holgara ver confirmado esto con algú[*n*] varón antiguo.
>
> F[*adrique*]: No faltará.
>
> Vgo: Será menester que sea persona que aya entendido el ánimo de Platón y que se dize platónico.
>
> Respondió F[*adrique*]: Máximo Tirio, en el séptimo sermón[167], enseña lo q[*ue*] auéys oydo.
>
> Vgo: Basta. Yo estoy contento con este particular.

Unos años más tarde, en 1602, vio la luz en Medina del Campo el *Cisne de Apolo,* del asturiano Luis Alfonso de Carballo. A propósito de la relación estrecha entre filosofía y poesía, uno de los contertulios, «Lectura», cita un pasaje del comienzo de la *Disertación* IV en traducción latina y española[168]:

> Y Maximo Tyro Platonico dize. *Quid est aliud Poetices, quam Philosophia vetus, metricis numeris co[n]sonans,* &c. Que otra cosa (quiere dezir) es la poesia, sino la antigua Philosophia, consonante y sonora, con los numeros del verso.

Más adelante recuerda, como el Pinciano, la expulsión platónica de los poetas por boca de Zoilo, detractor de la

[165] Cf. O. H. GREEN, *España y la tradición occidental,* vol. III, Madrid, 1969 (ed. orig. Madison, 1965), págs. 83 y 379.

[166] ALONSO LÓPEZ PINCIANO, *Philosophia Antigua Poética.* Edición de A. CARBALLO PICAZO, 3 vols., Madrid, 1953, vol. I, págs. 178-179. Más adelante, en la «Epístola nona» (III, pág. 62), refiere una anécdota protagonizada por un tal Carpathio y un «Tirio Máximo» que no debe identificarse con nuestro autor: «Ay también mucha sal en la mezcla de pregunta necia y respuesta discreta; tales fuero[*n*] las d[*e*] Tirio Máximo y Carpathio, los quales auían oido vna representación juntos y juntos salieron del teatro, y, después de ella, al salir, preguntó Tirio a Carpathio si auía visto la representación. Carpathio respondió: 'No, que estuue con los representantes jugando a la pelota'».

[167] Nuestra *Disertación* XVII es la 7 en la tradición del *Laur. Conv. Sopp.* 4, cuya ordenación heredaron la traducción de Paccius y las ediciones de Estienne —la única que pudo conocer el Pinciano—, Heinsius y Davies; cf. *supra,* págs. 57-58.

[168] LUIS ALFONSO DE CARBALLO, *Cisne de Apolo,* edición de A. CARBALLO PICAZO, 2 vols., Madrid, 1958, vol. I, pág. 134.

poesía, a la que opone la defensa basada en Máximo que esgrime su interlocutora, «Lectura»[169]:

> ZOYLO: Pues como Platon, libr. 9 Rep. y lib. 10 los destierra de su *Republica* por embaucadores y alborotadores.
>
> LECTURA: Porque yua formando una republica tan perfecta, que no tuuiese necessidad de quien reprehendiesse, ni enmendasse los republicos della, en la qual podra tambien ser tal, que escusasse los Predicadores. Maxi. Tyro. 7. sermo.

En 1633 se publicó en Madrid la *Nueva Idea de la Tragedia Antigua,* de Jusepe Antonio González de Salas[170]. En ella leemos, nuevamente, el motivo de la defensa de la poesía frente a su expulsión de la república de Platón:

> Maximo Tyrio, discipulo de la Academia Platonica, en la Dissertacion 7. procurò en abono de el gra[*n*] de Homero, hallar ingeniosame[*n*]te occasion que justificasse su destierro. Dice, Que en una Republica sin pasiones ni vicios, sobraria el q[*ue*] los corrigiesse, como el Medico en do[*n*]de no hai enfermos. Debieran, los que pelean por su credito, haber apre[*n*]dido de aquí su maior defensa[171].

[169] CARBALLO, *ibid.*, vol. II, pág. 4.

[170] Jusepe Antonio GONZÁLEZ DE SALAS, *Nueva Idea de la Tragedia Antigua, o Ilustración Última al libro singular* De Poetica *de Aristóteles Stagirita,* Madrid, 1633 (reimpr., con una breve nota preliminar de F. CERDÁ Y RICO, 2 vols., Madrid, 1778). Recientemente se ha publicado la nueva edición de L. SÁNCHEZ LAÍLLA, *La Nueva idea de la tragedia antigua de González de Salas. Edición y estudio,* Tesis doctoral, 2 vols., Zaragoza, 1999 (microfichas).

[171] GONZÁLEZ DE SALAS, *ibid.*, «Sección I», pág. 17 nota 2 (= II, pág. 102, nota 113 SÁNCHEZ LAÍLLA). Seguramente manejó la edición de Heinsius, como hizo también para Aristóteles y Séneca. Cf. SÁNCHEZ LAÍLLA, *ibid.*, I, pág. 96, quien incluye a Máximo en el elenco de *auctoritates* que el erudito manejó directamente.

Más adelante recuerda la misma sección de la *Disertación* XVII a propósito de la belleza y la perfección ideal de la república platónica[172]:

> Mui opportuna me parece tambie[*n*] aquí otra observacion de Maximo Tyrio[173], elega[*n*]te Philosopho Platonico. Dice, Que siempre las Artes tiene[*n*] las operaciones propias, co[*n*] maior excesso perfectas i acabadas, q[*ue*] el uso co[*n*]mun i ordinario de las cosas. Como si un Sculptor hace alguna statua hermosa, toma de cada cuerpo humano aquella parte, q[*ue*] tiene mas pe[*r*]fecta, i de todas juntas forma una imagen tan extremadamente consummada, que de ninguna suerte se podrà hallar luego sugeto alguno natural i verdadero, que de hermosura igual se componga. i seria lo mismo, si quisiesse figurar otra, que tuviesse grande fealdad. De donde colige, que assi imaginariamente compuso su Republica Platon, mas excelente i emmendada, que seria possible hallarse alguna en el uso de los hombres.

[172] GONZÁLEZ DE SALAS, *ibid.*, «Sección IV», págs. 74-75 (= II, pág. 158 SÁNCHEZ LAÍLLA).

[173] En la nota 4 se indica la fuente: «Dissertat. 7». Cf. *supra,* nota 167.

BIBLIOGRAFÍA

A) Ediciones[1]

H. Stephanus, *Maximi Tyrii Philosophi Platonici Sermones sive Disputationes XLI. Graece nunc primum editae,* 2 vols., Ginebra[2], 1557.

D. Heinsius, *Maximi Tyrii, Philosophi Platonici, Dissertationes XLI Graece.* Cum Interpretatione, Notis et Emendationibus D. H. Accessit Alcinoi in Doctrinam Platonis Introductio ab eodem emendata: et alia eiusdem generis, 3 vols., Leiden, 1607.

—, *Maximi Tyrii Dissertationes Philosophicae,* Cum Interpretatione et Notis D. H. hac secunde editione emendatioribus. Accessit Alcinoi in Platonem Introductio, 2 vols., Leiden, 1614.

C. Lariot, *Maximi Tyrii, Philosophi Platonici, Scriptoris Amoenissimi, Dissertationes.* Ex nova interpretatione recens ad Graecum contextum aptata, et collocata e regione: additis numeris,

¹ Las ediciones se citan a lo largo de la introducción y la traducción de forma abreviada, mediante el nombre del autor y el número de página. Una relación de las ediciones parciales antiguas, que suelen reproducir el texto de las completas, se lee en Campos Daroca-López Cruces, «Maxime de Tyr», *Dict. Philos. Ant.,* vol. IV, París (en prensa).

² Aunque Stephanus da a entender que se publica en París; cf. *supra,* nota 000.

et erroribus anteriorum editionum quam diligenter detersis, París, 1630.

Maximi Tyrii Dissertationes, Oxford, 1677.

J. Davisius, *Maximi Tyrii Dissertationes.* Ex interpretatione Danielis Hensii. Recensuit et notulis illustravit J. D., Coll. Regin. apud Cantabr. Socius, Cambridge, 1703.

—, *Maximi Tyrii Dissertationes,* Ex recensione I. D., Coll. Regin. Cantab. Praesidis. Editio Altera, ad duos Codices Mss. Locis quamplurimis emendata, Notisque locupletioribus aucta. Cui accesserunt Viri eruditissimi, Ier. Marklandi, Coll. D. Petri Cantabrig. Socii, annotationes, Londres, 1740.

I. I. Reiske, *Maximi Tyrii Dissertationes* ex recensione Ioannis Davisii, Colleg. Regii Cantab. Praesidis Editio Altera... Recudi curavit et annotatiunculas de suo addidit Io. Iacobus Reiske, 2 vols., Leipzig, 1774-1775.

N. Dukas, *Μαξίμου Τυρίου Λόγοι τεσσαράκοντα καὶ εἷς.* Ἐπεξεργασθέντες καὶ ἐκδοθέντες παρὰ Ν. Δ., Viena, 1810.

F. Duebner, *Theophrasti Characteres, Marci Antonini Commentarii, Epicteti Dissertationes ab Arriano litteris mandatae, Fragmenta et Enchiridion cum commentario Simplicii, Cebetis Tabula, Maximi Tyrii Dissertationes.* Graece et Latine cum indicibus. Theophrasti Characteres XV et Maximum Tyrium ex antiquissimis codicibus accurate excussis emendavit F. D., París, 1840.

H. Hobein, *Maximi Tyrii Philosophumena,* edidit H. H., Leipzig, 1910.

M. B. Trapp, *Maximus Tyrius Dissertationes,* edidit M. B. T., Stuttgart-Leipzig, 1994.

G. L. Koniaris, *Maximus Tyrius Philosophumena-Διαλέξεις,* Berlín-Nueva York, 1995.

A. Filippo Scognamillo, *Massimo di Tiro. L'arte erotica di Socrate.* Ed. critica, trad. e commento, Lecce, 1997 *(Disertación* XVIII).

B) Monografías y estudios generales[3]

G. ANDERSON, *The Second Sophistic,* Londres, 1993.

J. ANNAS, *Platonic Ethics. Old and New,* Ithaca-Londres, 1999.

J. BEAUJEU, «Aperçu historique sur la démonologie gréco-romaine», en *Idem* (dir.), *Apulée. Opuscules philosophiques. Fragments,* París, 1973 (reimpr. 2002), págs. 183-201.

E. BIGNONE, «A proposito della polemica di Eraclide Pontico e di Massimo Tirio contro Epicuro», *Convivium* 14 (1936), 445-450.

F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1973[2].

J. CAMPOS DAROCA, J. L. LÓPEZ CRUCES, s.v. «Maxime de Tyr», *DPhA,* vol. IV, París (en prensa).

—, «Maxime de Tyr et la voix du philosophe» (en prensa).

J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III,* Madrid, 2002 (ed. orig. Tournai, 1961).

P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano,* Mesina, 1978.

M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien* (Latomus, Suppl. VII), Bruselas, 1962.

J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B.C. to A.D. 220,* Londres, 1996[2] (1.ª ed., *ibid.* 1977).

K. DÖRING, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Hermes Suppl. XLII), Wiesbaden, 1979, págs. 130-138.

K. DÜRR, *Sprachliche Untersuchungen zu den Dialexeis des Maximos von Tyrus* (Philologus Suppl. VIII), Leipzig, 1899.

A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* vols. II-IV, París, 1949-1954.

---

[3] Los estudios que afectan a una sola disertación y sólo se citan a propósito de ella aparecen recogidos en la primera nota de la introducción correspondiente.

N. FICK, « La démonologie impériale *ou* Les délires de l'imaginaire au II[e] siècle de notre ère», en J. THOMAS (ed.), *L'imaginaire religieux gréco-romain,* Perpiñán, 1994, págs. 235-272.

J. GLUCKER, *Antiochos and the Late Academy,* Gotinga, 1978.

TH. GOMPERZ, «Zu Maximos Tyrios», *Wien. Stud.* 31 (1909), 181-189.

M. GRIMALDI, *Due orazioni di Massimo di Tiro (Diss. 4. 10 Trapp),* col. «Hellenica et Byzantina Neapolitana, Studi e Testi» 20, Nápoles, 2002 (trad. y com. de IV y X).

A. GUIDA, reseña de las ediciones de TRAPP y KONIARIS, en *Prometheus* XXIII 3 (1997), 279-282.

I. HEINEMANN, *Poseidonios' metaphysische Schriften,* 2 vols., Breslau 1921-1928 (reimpr. Hildesheim 1968).

R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre,* Lipsia, 1892 (reimpr. Hildesheim, 1965).

F. HERNÁNDEZ MUÑOZ, «Notas críticas al texto de Máximo de Tiro», *Cuad. Filol. Clás. (Est. Gr.)* XV (1995).

H. HOBEIN, *De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae*, tesis doctoral, Gotinga, 1895.

—, «Zweck und Bedeutung der ersten Rede des Maximus Tyrius», en *ΧΑΡΙΤΕΣ, Friedrich Leo zum sechzigsten Geburtstag dargebracht,* Berlín, 1911, págs. 188-219.

H. HOBEIN, KROLL, *s.v.* «Maximus» n.º 37, *Realencycl.* XIV 2 (1930), 2555-62.

P. KALLIGÁS, reseña de las ediciones de TRAPP y KONIARIS, en *Ἑλληνικά* 46 (1996), 389-396.

H. KÄMMEL, «Maximus der Tyrier. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik», *Jahrb. für Klass. Philol.* CIV (1871), 1-17.

J. F. KINDSTRAND, *Homer in der zweiten Sophistik,* Uppsala, 1973.

—, «The Date and Character of Hermias' *Irrisio*», *Vigil. Christ.* XXXIV (1980), 341-357.

G. L. KONIARIS, *Critical observations in the text of Maximus of Tyre,* Tesis, Cornell Univ., 1962.

—, «Emendations in the text of Maximus of Tyre», *Rhein. Mus.* 108 (1965), 353-370.
—, «On the text of Maximus Tyrius», *Class. Quart.* n.s. 20 (1970), 130-134.
—, «Emendations in Maximus Tyrius», *Amer. Journ. Philol.* 93 (1972), 424-436.
—, «More emendations in Maximus Tyrius», *Hermes* 105 (1977), 54-68.
—, «On Maximus of Tyre: Zetemata (I)», *Class. Ant.* 1 (1982), 87-121.
—, «On Maximus of Tyre: Zetemata (II)», *Class. Ant.* 2 (1983), 212-250.
W. Kroll, H. Hobein, *s.v.* «Maximus» n.° 37, *Realencycl.* 14 2 (1930), 2555-62.
R. Lamberton, *Homer the Theologian, Neoplatonist Allegorical readings and the Growth of the Epic Tradition,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1989.
K. Meiser, *Studien zu Maximos Tyrios,* Múnich, 1909.
F. Mestre, *L'assaig a la literatura grega d'època imperial,* Barcelona, 1991.
A. Michel, «De Socrate à Maxime de Tyr: les problèmes sociaux de l'armée dans l'idéologie romaine», *Rev. Ét. Lat.* 47 (bis) (1970), 237-251.
H. Mutschmann, «Die Ueberlieferungsgeschichte des Maximus Tyrius», *Rhein. Mus.* 68 (1913), 560-583.
—, «Das erste Auftreten des Maximus von Tyrus in Rom», *Socrates* 5 (1917), 185-197.
F. Napolitano, «Gli studi omerici di Massimo Tirio», *Ann. Fac. Lett. e Filos. Univ. Stud. Napoli* 17 (1974-75), 81-103.
K. Peitler, *Die 11. Rede des Maximos von Tyros und die νοῦς-Theologie des Albinos,* Diplomarbeit Magist. Philos., Graz, 1989.
L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain,* 2 vols., París, 1993.
J. Puiggali, *Étude sur les* Dialexeis *de Maxime de Tyr, conférencier platonicien du IIème siècle,* Tesis, Univ. París 4 (10/06/1978), Lille, 1983.

—, «Maxime de Tyr et Favorinos», *Annal. Fac. Lett. et Sc. Hum. Univ. Dakar* 10 (1980), 47-62.
—, «Dion Chrysostome et Maxime de Tyr», *Annal. Fac. Lett. et Sc. Hum. Univ. Dakar* 12 (1982), 9-24.
B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París, 1971.
R. Renehan, «Some passages in Maximus of Tyre», *Class. Phil.* 82 (1987), 43-49.
R. Rohdich, *De Maximo Tyrio theologo,* Breslau, 1879.
D. M. Schenkeveld, «Philosophical Prose», en S. E. Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C.-A.D. 400,* Leiden-Nueva York-Colonia, 1997, págs. 195-264.
F. W. Schulte, *De Maximi Tyrii codicibus,* Tesis, Gotinga, 1915.
H. Schwabl, «Zeus nickt (zu Ilias 1, 524-530 und seiner Nachwirkung)» *WS* N.F. X (1976), 22-30, esp. págs. 29-30.
G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique,* París, 1942.
M. Szarmach, *Maximos von Tyros. Eine literarische Monographie,* Toruń, 1985.
W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Berlín, 1930 (reimpr. Zúrich, 1964).
M. Trapp, *Studies in Maximus of Tyre: A second century philosophical orator and his Nachleben, AD 200-1850*, Tesis, Univ. Oxford, 1986, 566 págs. (resumida en *Dissert. Abstr.* 51 [1990], 156A).
—, «Plato's *Phaedrus* in Second-Century Greek Literature», en D. A. Russell (ed.), *Antonine Literature*, Oxford, 1990, págs. 141-173.
—, «Some emendations in the text of Maximus of Tyre, *Dialexeis* 1-21 (Hobein)», *Class. Quart.* n.s. 41 (1991), 566-571.
—, «More emendations in the text of Maximus of Tyre», *Class. Quart.* n.s. 42 (1992), 569-575.
—, «Philosophical sermons: the 'Dialexeis' of Maximus of Tyre», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 34.3 (1997), 1945-1976.

—, «Zenobi Acciaiuoli, Laurentianus Conventi Soppressi 4, and the text of Maximus of Tyre», *Bull. Inst. Class. Stud.* 42 (1997-1998), 159-182.

— (trad.), *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations,* Oxford, 1997.

P. W. Van der Horst, «Maximus of Tyre on Prayer. An Annotated Translation of Eἰ δεῖ εὔχεσθαι (Dissertatio 5)», en H. Cancik (ed.), *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift für Martin Hegel zum 70. Geburtstag*, Tubinga, 1996, vol. II, págs. 323-338.

P. Volpe Cacciatore, «Plutarco e Massimo Tirio: procedimenti retorici e tecnica formale», en L. van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch.* Acta of the Fourth International Congress of the International Plutarchean Society (Louvain, July 3-6 1996), Lovaina-Namur, 2000, págs. 527-532.

S. Weinstock, «Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung», *Philologus* 82 (1926), 121-153.

J. Whittaker, «Parisinus Graecus 1962 and the writings of Albinus, I», *Phoenix* 28 (1974), 320-354.

— (ed.), *Alcinoos. Einsegnement des doctrines de Platon*, París, 1990.

LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Hemos realizado nuestra versión, la primera en lengua española[1], a partir de la edición de M. B. Trapp, *Maximus Tyrius. Dissertationes*, Stuttgart-Leipzig, 1994, quien ofrece un texto de las *Disertaciones* sensiblemente mejorado respecto de la edición de Hobein (Leipzig, 1910): además de sus propias aportaciones, ha aprovechado las de otros investigadores del siglo xx, en especial las de G. L. Koniaris. Con todo, hemos tenido siempre en cuenta la edición que este último publicó prácticamente a la vez *(Maximus Tyrius Philosophumena —Διαλέξεις,* Berlín-Nueva York, 1995), así como la de Filippo Scognamillo de la Disertación XVIII.

Hemos defendido la lección del arquetipo (R) en los siguientes casos: ἐν χωρίῳ κοίλῳ (II 6), φύρεται (XI 4), τινὶ νομίσματι (XVIII 3), ἐνόησα (XIX 5), καὶ τυράννου (XXV 7), ὁ δὲ μουσικὸς ἔρωτος (XXIX 1), así como XXIX 1 y XLI 5 *(sine lacuna)*.

[1] Hobein, pág. IV, informa de la existencia de una traducción de los «Dialoghi di Massimo Tirio in Italiano e Spagnuolo», publicada por el editor Zaltieri en Venecia en 1559, tan sólo dos años después de la edición príncipe de Stephanus. Se trata de una confusión de Máximo de Tiro con Massimo Troiano, cuyos diálogos sobre los hechos memorables de las bodas del príncipe Guillermo VI fueron publicados en italiano y español por dicho editor en 1569; cf. Trapp, *Maximus,* pág. LXXXVIII, nota 203.

Nos hemos apartado de la edición de Trapp en una serie de pasajes corruptos o problemáticos, para sanar los cuales hemos escogido las siguientes conjeturas, coherentes con el contexto:

	Trapp	Texto adoptado
I 3	†τὸ δὲ μένον†	τὸ δὲ μαινόμενον (Paccius)
IV 2	ἀνάγκη (Orelli)	ἐπαρκῆ (Hernández Muñoz)
IV 4	†θύουσιν†	πίνουσιν (Davies)
V 7	†εὖξαιο†	εἶξαι (Trapp)
VII 1	†ὑγειατερωννος†	ὑγείας ἐρῶντος (Davies)
VIII 8	†οὕτω† ἂν καὶ	οὕτως ἀμέλει καὶ (Koniaris)
X 2	†ὕποπτα θεωμένη†	ὑποπτέρα θεωμένη (Hernández Muñoz)
XI 4	ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις †ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις† ταὐτὸ	ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις {ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις} οὐ ταὐτά (Wakefield)
XI 8	†ἔφη†	ἐφέπου (Koniaris)
XI 9	περιβολήν	προσβολήν (Koniaris)
XII 4-5	†οὕτωσερωπονηρωνυν†	οὕτως ἐρῶ περὶ πονηρῶν νῦν (Hernández Muñoz *post* Heinsium)
XIII 3	†τὸ ἀληθὲς μαθεῖν καὶ συμφέρει†	τὸ ἀληθὲς κἂν μαθεῖν μὴ συμφέρῃ (Russell)
XVI 2	†οἷς τε λέγομεν παθηναια†	*(No se traduce)*
XVII 1	†ἐφίεμεν†	εἰωθέναι (Trapp)
XVIII 9	ὁρᾷς (Hobein)	ὅρα (Davies, *prob.* Koniaris)
XX 3	†ἂν ἀπῇ†	ἀφανῇ (Schenkl)
XX 5	†ἄδωρος†	λογος (Meiser)
XXII 4	†τὰς ὄψεις†	τοῖς ὅπλοις (Trapp)
XXII 7	†ἀκρατοτέραν†	κραταιοτέραν (Markland)
XXVI 4	†ὧν τὰ†	ᾠδῆς οὕτως τὰ (Schenkl)
XXVI 4	χωρὶς μὲν τὰ γένη	χωρὶς μὲν {τὰ γένη} (Stephanus, *prob.* Koniaris)
XXVI 4	†καταλέγων τὰ γένη†	καταλέγει τὰ γένη (Trapp)
XXIX 2	†ἐξαναισθεν†	ἐξώλισθεν (Meiser)
XXIX 3	†τοῦτο δε οὐκ ἂν λάθωσιν†	*del.* Acciaiolus
XXX 1	†ἀφαιρήσει†	ἀφαιρεθήσεται (Trapp)
XXX 1	†δυσάντιδες†	δυσέλπιδες (Reiske)
XXX 3	†Αἰήτου†	Αἰγυπτίου (Reiske)
XXX 4	†εἰ δὲ μεταβάλλειν μὴ δυνηθῇ†	εἰ δὲ μεταβάλλειν μὴ δυνατή (Orelli)
XXX 4	†ἐστερημένοις†	⟨στάσεως⟩ ἐστερημένοις (Davies *prob.* Koniaris)
XXXI 1	†ἄλλης†	*del. prop.* Trapp
XXXI 4	†καὶ τἀγαθὰ†	*del. prop.* Trapp
XXXII 3	†ἀναγκαῖον†	περιττὸν (Trapp)
XXXII 6	†ἀ . . ας†	ἀλλαγῆς (Trapp)
XXXIV 1	†σου πηλίκον†	σοι διπλοῦν (Trapp)
XXXV 1	†ωστοσινηρεναιπο†	οὑτωσὶ ἠρέμα πω (Markland)
XXXVII 2	†τινὸς τῆς χρείας†	τινὸς θείας (Davies)
XXXVII 5	†αὐλοὺς†	κάλλος (Markland)
XXXIX 5	†ὥς†	⟨Διόσκουροι· ἐπὶ νε⟩ὼς (Hobein)
XL 5	†κἂν οἴχηται†	κἂν ⟨μὴ⟩ οἴχηται (Markland)
XL 5	†ἣ καταδύσεται†	καταδύσηται (Heinsius)
XLI 5	τὴν τῶν ἄλλων ἀρχήν	τὴν ἄλλην κακῶν ἀρχήν (Trapp)
XLI 5	†ἐμίγη†	ἐνέμειξε (Russell)
XLI 5	†αυτουη†	οὕτω τὸ (Markland)

Finalmente, para hacer más legible la traducción, allí donde el arquetipo presenta lagunas reconocidas hemos seleccionado los siguientes suplementos[2]:

	Trapp	Texto adoptado
III 3	⟨ἐκ δὲ ***⟩	⟨ἐκ δέ ᾿Αθηναίων τῶν δικαστῶν⟩ (Russell)
VII 2	⟨καὶ τὸ σῶμα ***⟩	⟨καὶ τὸ σῶμα ὁμοίως⟩ (Markland)
VIII 6	⟨***⟩	⟨κωλῦον⟩ (Markland)
X 1	⟨***⟩	⟨λέγει⟩ (N^{mg})
X 4	⟨***⟩ ἄνθρωπον	ἀν⟨άγκην δὲ φῦναι ἄν⟩θρωπον (Koniaris)
XI 3	⟨***⟩	⟨καὶ γραφεῖς ἀπεργάζονται καὶ ἀγαλματοποιοὶ διαπλάττουσιν καὶ ποιηταὶ αἰνίττονται⟩ (Hobein)
XI 7	⟨***⟩	⟨μένειν⟩ (Meiser)
XII 3	⟨***⟩	⟨ἡ ἀρετὴ αὐτοῦ⟩ (Heinsius)
XII 10	⟨***⟩	⟨καταψηφισθέντα; ἆρ' οὐ καταγελάσεται τῶν δικαστῶν⟩ (Trapp)
XIII 5	⟨***⟩	⟨εἰκαστική, καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἡ⟩ (Trapp)
XIII 8	⟨***⟩	⟨καὶ τῆς ἐπὶ γῆς σιτήσεως τοῖς χερσαίοις⟩ (Trapp)
XV 6	⟨***⟩	⟨μὴ χρωμένῳ⟩ (Meiser)
XVIII 1	γένους τῶν	γένους τοῦ ⟨τῶν⟩ (Koniaris)
XVIII 6	περι ⟨***⟩	περι⟨τιθέντες⟩ (Trapp)
XX 3	⟨***⟩	⟨ἐμφανῆ, τὰ δε ἀνόμοια⟩ (Schenkl)
XXI 8	⟨***⟩	⟨αὐγὴ καθαρά⟩ (Meiser)
XXII 6	⟨***⟩	⟨χορῷ⟩ (Trapp)
XXVI 3	⟨***⟩	⟨ἐντὸς⟩ (Russell)
XXX 4	⟨***⟩	⟨ὡς ἀμετάβλητος⟩ (Trapp)

[2] Los suplementos debidos a Trapp que recogemos aquí son los que figuran en el aparato crítico de su edición.

	Trapp	Texto adoptado
XXXIV 1	⟨***⟩	⟨δυστυχίας· κἂν τις θεῶν αὐτοὶς συγχωρῆσαι ζῆν⟩ (Acciaiolus)
XXXIV 4	⟨***⟩	⟨πιστεύω δὲ ἐσθ' ὅτε ἀτυχήσαντι⟩ (Davies)
XXXV 5	⟨***⟩	⟨ἀρχὰς ποιούμενος⟩ (Trapp)
XXXV 7	⟨***⟩	⟨ἀνωφελές⟩ (Davies)
XXXV 7	⟨***⟩	⟨τάξεσιν⟩ (Koniaris)
XXXVII 1	⟨***⟩	⟨καθίστησι⟩ (Markland)
XXXVII 1	⟨***⟩	⟨ὑπὸ⟩ (Russell)
XXXVIII 4	⟨***⟩	⟨μηνύοντες· ἐρώμεθα⟩ (Hobein)

También nos hemos permitido modificar la puntuación allí donde los períodos de Máximo resultaban demasiado largos y obligaban al lector a un esfuerzo excesivo para mantener el hilo de la argumentación.

Finalmente, algunas observaciones sobre la traducción de términos concretos. Una primera precisión, del campo de la palabra y la acción verbal, afecta al término *lógos,* donde se resume el compromiso de Máximo entre filosofía y poesía. Hemos optado, pues, por traducir de un modo que haga justicia a la variedad de sentidos que el término tiene en las *Disertaciones,* pero que permita, al mismo tiempo, reconocer uno fundamental. Para éste hemos privilegiado la traducción por «discurso», ya que en Máximo el rasgo esencial de la palabra es ser actividad y obra con una función esencialmente comunicativa y soporte de la comunidad humana. En cuanto se aplica a la capacidad o facultad que gobierna la actividad discursiva, se impone la traducción por «razón», que aparece normalmente en el contexto psicológico de la distinción de las partes del alma. Finalmente, traducimos por «argumento» cuando designa el proceder de un discurso concreto en el que se compromete la demostración de una razón determinada. El público lector deberá tener en cuenta la estrecha relación de este despliegue léxico para reconocer la unidad fundamental que lo soporta.

En segundo lugar, hemos optado por traducir el término *téchnē,* igualmente clave en las *Disertaciones,* por «arte», aun a sabiendas

del riesgo de una lectura estética, que podría desvirtuar por completo su sentido. Los rasgos fundamentales de la *téchnē* en Máximo, como en su maestro Platón, siguen siendo los de su eficacia productiva y su enseñabilidad, siendo la cuestión del efecto siempre controvertida entre placer y utilidad.

En el terreno religioso, dado que en Máximo la creencia en un Dios superior alterna con afirmaciones más vagas del politeísmo tradicional, hemos preferido traducir sistemáticamente el sintagma *ho theós* en su uso no particularizador por «el Dios», significando la eminencia de la condición divina. De este modo intentamos evitar una asimilación inmediata al modo en que se nombra la divinidad en las religiones monoteístas, que hacen del nombre común un nombre propio, y acercarlo así al Dios platónico. Además, siguiendo el ejemplo de Trapp, hemos adoptado el término «demon» (pl. «démones») en vez de «genio» para traducir *daímōn* y también *daimónion* en las Disertaciones VIII y IX —ocasionalmente, también en X y XI—, donde estos términos se usan de forma específica para designar las divinidades de rango inferior que están a las órdenes del Dios supremo y que sirven de mediación entre éste y los hombres.

ABREVIATURAS

D.-K.	H. Diels, W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1959-1960[9].
Dörrie-Baltes	H. Dörrie, M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike,* vol. III: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993.
DPhA	R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques,* París, 1989 ss.
FGrHist	F. Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker,* Leiden, 1923-1958.
F.-H.-S.-G.	W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharpless, D. Gutas (eds.), *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life,* Leiden, 1992.
Giann.	G. Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum reliquiae,* 4 vols., Roma 1990[2].
Hamm.	J. Hammerstaedt (ed.), *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus,* Frankfurt am Main, 1988.
K.-A.	R. Kassel, C. Austin (eds.), *Poetae comici Graeci,* Berlín-Nueva York, 1983 ss.
KP	K. Ziegler, W. Sontheimer (eds.), *Der Kleine Pauly,* 5 vols., Stuttgart, 1964-1975 (reimpr. *ibid.*, 1979).

K.-Sn. R. Kannicht, B. Snell (eds.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* vol. 2: *Fragmenta adespota*, Gotinga, 1981.

L.-P. E. Lobel, D. L. Page (eds.), *Poetarum Lesbiorum fragmenta,* Oxford, 1955.

M.-W. R. Merkelbach, M. L. West (eds.), *Fragmenta Hesiodea,* Oxford, 1967.

Nauck[2] A. Nauck (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta,* Leipzig, 1889[2] (reimpr. Hildesheim, 1964).

Page D. L. Page (ed.), *Poetae melici Graeci,* Oxford, 1962.

PIR[2] E. Groag, A. Stein *et alii* (eds.), *Prosopographia Imperii Romani,* Berlín, 1933[2] ss.

Sn.-M. B. Snell, H. Maehler (eds.), *Pindarus,* 2 vols., Leipzig, 1975[4]-1984[7].

SVF H. von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum fragmenta*, 3 vols., Leipzig, 1903-1924.

I

SI EL FILÓSOFO DEBERÁ ADAPTARSE A TODO PROPÓSITO

INTRODUCCIÓN[1]

Este primer discurso es un protréptico a la filosofía, que define la oratoria filosófica de Máximo de un modo que permite entender el conjunto de sus disertaciones[2]: primero, éstas serán tan variadas como las circunstancias de la vida (§ 2); segundo, su curso de enseñanzas aporta numerosas ventajas (§ 7) y, tercero, Máximo se presenta como el maestro idóneo para conducir a quien lo siga por el camino de la filosofía y apartarlo de los interesados sofistas (§ 8). El auditorio de esta disertación está constituido por jóvenes de las clases elevadas, a quienes ofrece un curso gratuito (cf. § 7) y ante los que se presenta como un educador diametralmente opuesto a los predicadores callejeros[3].

---

[1] Discusiones: Hobein, «Zweck und Bedeutung»; M. Kokolakis, *The Dramatic Simile of Life,* Atenas, 1960, págs. 48-50; Puiggali, *Études,* págs. 45-65; Koniaris, «Zetemata II»; Szarmach, *Maximos,* págs. 20-24; Anderson, *Second Sophistic,* págs. 138-139; Trapp, *Maximus,* págs. 3-15; Campos Daroca-López Cruces, «Maxime de Tyr et la voix du philosophe».

[2] Sobre el carácter programático de esta disertación, *vid.* Hobein, «Zweck und Bedeutung»; Koniaris, «Zetemata II»; Puiggali, *Études,* págs. 49 y 51-52.

[3] Para la voluntad de Máximo de alejarse de la masa y de los predicadores populares, cf. Puiggali, *ibid.*, págs. 60-63.

Desarrolla Máximo la imagen del filósofo como actor en el teatro de la vida, que debe adaptarse a las cambiantes circunstancias (§ 1)[4]. Los grandes sabios del pasado expusieron sus ideas disfrazados como actores: Pitágoras, vestido de púrpura, como Agamenón; Jenofonte, armado, como Aquiles; Sócrates, injustamente condenado a muerte, como Palamedes, y Diógenes el Cínico, entre harapos, como Télefo (§ 10). No obstante, a pesar de las diferentes indumentarias, todos expresaron una misma verdad. Como ellos, Máximo tratará de mostrar en sus *Disertaciones* esa verdad única, sin dar tanta importancia al aspecto exterior como al contenido[5]. De este modo puede, aun considerándose un filósofo platónico, incorporar a su visión platónica del mundo elementos de otras doctrinas que, en realidad, expresan de un modo diferente una misma verdad. Siempre que la solución

[4] La concepción teatral de la vida tiene un antecedente en la imagen platónica del hombre como marioneta en manos de los dioses (*Leyes* I 644de, VII 804b; cf. *Filebo* 50b); *vid.* KOKOLAKIS, *The dramatic simile of life,* págs. 11-12. El paralelo más próximo a Máximo lo encontramos en FILÓN, *Sobre la creación del mundo* 78, donde también se juntan los certámenes atléticos con los espectáculos teatrales. La imagen teatral de la vida se desarrolló especialmente en la tradición cínico-estoica; cf. BIÓN DE BORÍSTENES, fr. 16A-B KINDSTRAND (en TELES, *Diatribas* II, págs. 5, 2-6, 8 HENSE = pág. 134 FUENTES GONZÁLEZ) y, además, A. BRANCACCI, «L'attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo», *Philologus* 46 (2002), 65-86.

[5] KONIARIS («Zetemata II») ha propuesto a partir de esta imagen teatral que Máximo asume en las *Disertaciones* diferentes *personae* en una especie de «teatro dentro del teatro», lo que lo alejaría de autores como EPICTETO *(Diatribas* IV 2, 10) y CICERÓN *(Sobre los deberes* I 31), para quienes el sabio debe representar únicamente el papel más adecuado a su naturaleza. Cf., sin embargo, las precisiones que hemos hecho en la Introducción general sobre esta teoría (pág. 30, nota 66).

sea satisfactoria, se contribuirá al bien único de la filosofía *(tò kalón)*[6].

En la parte central del discurso (§ 4-6), la imagen del filósofo como un atleta del alma sirve para explicar que la filosofía está al alcance de todos, pues no depende de cualidades naturales, como la excelencia física, sino del aprendizaje[7]. Además, el filósofo, a diferencia del atleta, suscita la imitación de sus actos. En la última sección, una vez que Máximo ha establecido que la filosofía se atiene a las vicisitudes de la vida y es accesible a todos, se propone a sí mismo como maestro de filosofía —por más que camufle su pretensión tras la búsqueda común del bien—: sus discursos capacitan para cualquier actividad meritoria, y tiene una capacidad de discurrir y expresarse coherente con la preparación de su alma[8].

[6] Máximo refuerza esta imagen general con las del músico, que debe saber tocar composiciones en los diferentes modos musicales (§ 1), y el soldado experimentado, que sabe desempeñar cualquier cometido (§ 3).

[7] El contraste entre el atleta y el sabio lo encontramos ya en el siglo VI a. C. en JENÓFANES (fr. 2 WEST), pero será desarrollado por Diógenes el Cínico, que se consideró un atleta del alma y un vencedor en la prueba de «hombría de bien» *(kalokagathía*; cf. frs. 446-454 GIANN.); cf. MÁXIMO, XXVII 9. La imagen se refuerza con otras: el discurso del filósofo es para la vida como la luz para los ojos y el pastor para el rebaño (§ 3).

[8] Según KONIARIS («Zetemata II», págs. 232 s.; también KROLL, «Maximus», col. 2560 s.), el empleo dominante de motivos e imágenes de tradición cínico-estoica integrados con una dicción básicamente platónica permite ver en Máximo una posición ecléctica dentro del platonismo medio. Sobre el concepto de eclecticismo, cf. *supra,* págs. 23-24.

SINOPSIS

El filósofo es actor y cantor del drama de la vida (1-3).

- Debe ser versátil, como el actor y el cantor (1).
- Las circunstancias de la vida cambian constantemente, como las aguas de un río; el discurso filosófico debe actuar sobre ellas, como un médico (2).
- El filósofo es superior al actor y al poeta, porque su actuación no está restringida a una sola ocasión.
- Su discurso es tan necesario para la vida como la luz para los ojos, pues permite distinguir a las personas civilizadas de los bárbaros y los seres asociales.
- Símiles del buen pastor y del soldado capacitado para toda tarea (3).

El filósofo es un atleta que ansía competir siempre (4-5).

- Es superior al atleta: ambos suscitan admiración, pero sólo el filósofo incita a la imitación (4).
- Razón: el cultivo del cuerpo no está al alcance de todos, pero el del alma sí, porque poca parte tiene la naturaleza y mucha el aprendizaje (5).
- El talento natural ayuda a la filosofía, como los cimientos de un muro y la quilla de un barco, pero el amor y la esperanza de victoria, innatos en el hombre, fracasan sin el concurso de la razón (5).

Conclusión de las imágenes del actor, el poeta y el atleta (6-7)

- El filósofo es superior al atleta, porque ansía competir con muchos (6).
- Sus discursos son superiores a los dramas, porque incitan a la imitación.
- Fábula de las aves y el músico (7).

Alabanza del maestro de discursos (7-10)

- Sus discursos capacitan para la oratoria, la dramaturgia, la política y la filosofía (7).

- El buen talante natural precisa de un buen maestro que atempere el alma como un domador al caballo (8).
- La elección del maestro no debe basarse en la edad, la fortuna y el aspecto, sino en el entendimiento, el discurso y la preparación del alma (9-10).
- El bien es uno, pero los filósofos, como los actores, muchos y diversos. Él también sabrá representar su papel: será el maestro perfecto (10).

SI EL FILÓSOFO DEBERÁ ADAPTARSE A TODO PROPÓSITO

¿A qué se debe esto[1]? Quienes representan los dramas 1
en las Dionisias hablan unas veces con la voz de Agamenón y otras con la de Aquiles, y se ponen en otra ocasión la máscara de Télefo, de Palamedes o de cualquier otro personaje que el drama requiera[2], pero no se considera que hagan nada ofensivo ni absurdo cuando, siendo unas mismas personas, se presentan de distinta guisa en distintas ocasiones. Ahora bien, si uno reserva las Dionisias para el entretenimiento y el teatro, pero estima que su propio drama es uno cívico, no, por Zeus, unos versos yámbicos que un poeta compone con arte con ocasión de una fiesta, a los que añade unos cantos

[1] Máximo abre la disertación con una interrogación especialmente elaborada y extensa, que en el texto griego llega hasta «... de naturaleza tornadiza?». Para beneficio del lector —quizás no del oyente— hemos optado por fraccionarla en varias oraciones.

[2] Los personajes mencionados pertenecen a la materia troyana. Con los dos primeros, más famosos, asociamos respectivamente la autoridad y la fuerza, y con los dos últimos, en cambio, la pobreza y la desdicha: en las versiones trágicas de Eurípides, Télefo se disfrazaba de mendigo para que Aquiles le curara una herida de su pierna, y Palamedes moría injustamente a resultas de una acusación en falso de Odiseo. El cuarteto encuentra responsión en los cuatro filósofos del final del discurso (§ 10).

para que el coro los entone, sino la vida misma, precisamente aquello que tiene el filósofo por un drama de argumento más verídico, con una extensión más continuada en el tiempo e instruido por el Dios, que es su poeta[3]; pues bien, si entonces alguien que representa este drama y asume el papel de protagonista del coro[4] observa la dignidad de las composiciones y se conforma en el carácter de su discurso a la naturaleza de los asuntos que el Dios pone en escena, ¿quién podría tomarlo por alguien desentonado, dotado de muchas voces y cual Homero describe a Proteo, el héroe marino, ser multiforme y de naturaleza tornadiza[5]? Del mismo modo que si los hombres precisaran del arte musical y de su poder para ser felices, digo yo que no tendría razón de ser, en un arte de tantas voces, un hombre que se armonizara bien al modo dórico pero se quedara sin voz cuando hiciera falta afinarse al modo jónico ⟨o⟩ al uso eólico.

2 Pero ya que los hombres tienen poca necesidad del canto y del poder de seducción de las canciones, y lo que necesitan es otra musa más varonil, que Homero se complace en llamar Calíope[6], Pitágoras, filosofía[7] y otro, quizás, de otro

[3] La imagen es platónica: cf. *Leyes* VII 817b; *Filebo* 50b.

[4] Por medio de la figura híbrida del «protagonista del coro», Máximo se presenta como el director de un coro de filósofos y poetas que expresan la misma voz, semejante al coro de las Musas dirigido por Calíope; cf. Campos Daroca-López Cruces, «La voix du philosophe» e *infra,* nota 6.

[5] Cf. *Odisea* IV 417-418 y 450-459. La caracterización negativa de este personaje mitológico proviene directamente de Platón: cf. *Ión* 541e, *Eutifrón* 15d, *República* II 381d y *Eutidemo* 288b.

[6] Aunque Homero no la nombra ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea,* que para Máximo son las únicas obras de Homero (cf. XXVI 4 y 6; Kindstrand, *Homer,* pág. 163), nuestro autor la considera la Musa homérica; cf. XXVI 1 y la nota al pasaje. Seguramente Máximo sintetiza en Homero toda la tradición poética antigua y se refiere, en realidad, a Hesíodo, *Teogonía* 79-80, donde Calíope es «la más importante» de todas las Musas y prefiguración, por tanto, del papel filósofico de «protagonista del coro».

modo, entonces, el hombre devoto de esa musa, y su discurso, ¿debe adecuarse menos que aquellos cantores a adoptar muchas voces y muchas formas, manteniendo siempre la belleza de las composiciones y sin quedar nunca aturdido por la falta de voz? En efecto, si fuera una sola la edad que necesita de la palabra del filósofo en esta larga y continuada existencia, ninguna necesidad habría de una musa articulada y versátil ni de su armonía, no más que si los asuntos humanos procedieran de una sola forma y se desarrollaran siempre de manera semejante, sin mudar el placer en dolores ni el dolor en placer, sin que de un padecimiento se descandenara otro y sin revolver arriba y abajo la propia opinión ni cambiarla:

pues el talante de los hombres que habitan la tierra es tal
cual cada día se lo envía el padre de hombres y dioses[8].

Contrarias son, en efecto, las resoluciones que toma la divinidad sobre los asuntos humanos, cuya naturaleza es efímera. Del mismo modo que, por ejemplo, uno es el nombre de los ríos que manan de las fuentes perennes, ya sea Esperqueo, Alfeo o cualquier otro, pero su nacimiento, mudando el agua que viene en la que se marcha, engaña a la vista por la continuidad de la corriente y le hace creer que se trata de

La erudición alejandrina hizo de Calíope la patrona de la poesía épica y, por otra parte, de la retórica; cf. Pernot, *Éloge,* pág. 626.

[7] Según Heraclides Póntico, Pitágoras fue el primero en dar nombre a la filosofía y en denominarse a sí mismo filósofo; cf. Cicerón, *Tusculanas* V 3, 8-9; Diógenes Laercio, I 12.

[8] *Odisea* XVIII 136-137; cf. Máximo, XI 4. Según Agustín *(La ciudad de Dios* V 8), aunque estos versos —que él cita por la traducción de Cicerón (= *Sobre el destino* fr. 3)— no tienen un valor filosófico intrínseco, los estoicos los usaron para ejemplificar el poder del destino.

un solo río, continuo y unitario[9], así también de los asuntos humanos, como de una inagotable fuente, son el nacimiento y la provisión: dotados de una presteza y una rapidez prodigiosas, su curso es imperceptible y el razonamiento se engaña como la vista a propósito del río y llama a la vida una y la misma, pero es cosa multiforme y tornadiza, que se transforma por obra de multitud de azares, asuntos y circunstancias. A ella está asignado el discurso, que se conforma siempre a las circunstancias presentes, como el arte del médico a un cuerpo que no permanece estable, sino que se revuelve de un lado a otro y se agita por efecto de evacuaciones y repleciones, regulando sus momentos de penuria y hartazgo. Pues bien, esta capacidad la tiene también el discurso de los filósofos con la vida de los hombres, adaptándose a las pasiones, aplacando las tristes y exaltando las más alegres[10].

3 Si a lo largo de la vida hubiera una sola disposición y una sola forma, se precisaría de un solo discurso y de un solo carácter; pero, en realidad, una es la ocasión del aedo que salmodia al son de la cítara, cuando rebosan las mesas

de pan y viandas y la bebida, escanciándola de la cratera,
el copero la hace correr[11];

una es la ocasión del orador, cuando se reúnen los tribunales, y ⟨una⟩ la ocasión del poeta, en las Dionisias, cuando solicita un coro. Pero al discurso filosófico no se le ha reservado ninguna ocasión en particular, sino que, sencilla-

[9] La imagen fluvial proviene de HERÁCLITO; cf. frs. 12, 49a, 91 D.-K.; PLATÓN, *Crátilo* 402a. Platón, por boca de Sócrates-Diotima, la reelabora en el *Banquete* (207de) para explicar cómo lo mortal, en cambio continuo, participa de lo inmortal e inmutable.

[10] Cf. MÁXIMO, XIV 6.

[11] *Odisea* IX 8 (prosificado), 9-10; MÁXIMO, XXII 1.

mente, es connatural a la vida y con ella se encuentra mezclado, como la luz con los ojos, pues, ¿quién podría concebir la acción del ojo si se eliminara la luz[12]? De hecho, la vista mantiene su ánimo incluso de noche: ve borroso, pero imagina en la oscuridad su guía o conducción. Ahora bien, si a la vida del hombre le quitas la razón, recorrerá las penosas sendas de los precipicios, inseguras y escabrosas, como son las sendas por las que también transita el conjunto de los bárbaros, en la medida en que no participan de esta razón el bandido, el ⟨demente⟩[13], el mercenario y el vagabundo. Si del rebaño alejas al pastor y le quitas la zampoña, dispersas el rebaño; y cuando de la grey humana alejas esa razón que la guía y la congrega, no haces sino maltratar o dispersar un rebaño manso por naturaleza, pero reacio a obedecer por culpa de la mala crianza y necesitado de un pastor músico, que no castigue su desobediencia con la fusta y el azote[14]. Y, en efecto, me parece que actúa de un modo semejante quien impide que el filósofo aproveche cualquier ocasión para hablar, como si a un hombre avezado en los asuntos de la guerra, bueno en el cuerpo de infantería y bueno también en herir a distancia, tanto a caballo como desde

[12] La comparación se construye sobre PLATÓN, *República* VI 507b-509b.

[13] El texto †*tò dè ménon*† (R) está claramente corrupto. Paccius, a quien seguimos, lo tradujo por «*insania*», conjeturando que dicho texto encubría *tò dè mainómenon*. Paleográficamente, es la propuesta más plausible, pues permite explicar la corrupción como resultado de una haplografía fruto de un error de copia *(mainómenon > menómenon >* {*me-nó*}*ménon)*. Sobre varios de estos tipos humanos ajenos a la comunidad política de la razón, cf. PLATÓN, *Leyes* I 630b (mercenarios), IX 934c (dementes), 936b (mendigos vagabundos).

[14] Este último es el maltrato que los amos desconfiados infligen a sus esclavos en PLATÓN, *Leyes* VI 777a. De Platón toma Máximo también la imagen del mal pastor *(Gorgias* 516ab) y, en general, del pastor de la grey humana *(Político* 275b ss.).

el carro, se le asignara una sola ocasión, excluyéndolo de la utilidad y la suerte total de la guerra, asunto inestable donde no existe nada acordado.

4 Un atleta que compite en los juegos Olímpicos puede desentenderse de los del Istmo, y, sin embargo, incluso en ese caso la desidia es objeto de la mayor reprensión. El alma ambiciosa no consiente, por afán de comodidad, en dejar de acudir a todos los certámenes y participar no sólo del acebuche de los juegos Olímpicos, sino también del pino del Istmo, del apio de la Argólide y de las manzanas de los juegos Píticos[15], aunque en este caso no es el alma sola la que tiene el ansia de competir, sino que, por su convivencia y trato con el cuerpo, comparte con él el gozo de la victoria y las proclamaciones. Pero donde se da la fatiga del alma misma, el combate del alma sola y su sola victoria, ¿desdeñará una ocasión cualquiera de competición y remoloneará por propia voluntad allí donde el premio no es ni manzanas ni acebuche, sino uno más hermoso que éstos para las aspiraciones, más eficaz para beneficiar a los espectadores y más presto para quien lo pronuncia a suscitar confianza †en la vida†? Las ocasiones y los lugares de competición, distintos cada vez, son convocados súbitamente y congregan a una multitud de griegos, que acuden sin que nadie los convoque y se reúnen por propia iniciativa no para deleite de los ojos, sino por esperanza de virtud, lo cual es, en mi opinión, más afín al alma humana que el placer. Y, en efecto, puede verse que a los demás espectáculos, cuantos exigen fortaleza y destreza corporal, ningún espectador acude para rivalizar con ellos o imitarlos. Allí recogemos placeres para los ojos de los es-

[15] Referencia a los juegos de Olimpia, Corinto, Nemea y Delfos, respectivamente, que constituían el «circuito» *(períodos)* de certámenes panhelénicos. Una descripción semejante de las coronas de los vencedores se lee en LUCIANO, *Anacarsis* 9.

fuerzos ajenos, y ninguno de los innumerables espectadores pediría ser uno de quienes en medio del estadio se llenan del polvo que otros levantan o corren[16], de los que hacen llaves o las sufren, ⟨de los que dan golpes o⟩[17] los reciben, salvo que se trate de un alma servil. Aquí, en cambio, creo que hay algo grandioso, y que esta competición es más honorable que aquella competición, y estos esfuerzos, más eficaces que aquellos esfuerzos, y este auditorio, más implicado que aquel auditorio, de modo que ninguno de los presentes que tenga uso de razón dejaría de pedir para abandonar su papel de espectador y convertirse en competidor.

¿A qué se debe esto? A que las destrezas corporales y las penalidades que éstas comportan no las soporta toda naturaleza carnal ni es asunto que dependa enteramente de la voluntad, sino innato, espontáneo y accesible a pocos entre la masa. Hay que nacer semejante en tamaño a Titolmo, en resistencia a Milón, en robustez a Polidamante o en rapidez a Lástenes[18]; pues si uno más endeble que Epeo, más feo que Tersites, más pequeño que Tideo y más lento que Ayante[19], con el cúmulo de todas estas taras corporales tratara de rivalizar en la competición, sin duda alguna se habría enamorado de un amor vacuo e irrealizable. A los combates del alma les pasa lo contrario que a aquéllos: poco y raro es lo 5

[16] Levantando polvo, se entiende.

[17] Suplemento de Reiske.

[18] Atletas renombrados de los siglos VI-V a. C. Una lista semejante se lee en LUCIANO, *Cómo debe escribirse la historia* 34-35.

[19] De nuevo cuatro personajes de la materia troyana. Epeo, más que por su debilidad, fue famoso por su cobardía (cf. *Suda,* s. v. *Epeíou deilóteros).* En la *Ilíada* se describen tanto la fealdad de Tersites (II 212-216) como la corta estatura de Tideo (V 801) y la lentitud de Ayante a la hora de retirarse del combate (XI 558 ss.). Cf. PLATÓN, *República* X 620bc, donde se recuerdan las reencarnaciones que escogieron las almas de todos ellos, salvo la de Tideo.

que en la raza humana no ha nacido para ellos. Las virtudes del alma no son innatas, no son espontáneas, pero la disposición natural sirve de preparación, tanto como echar unos cuantos cimientos en la base de un gran muro o poner una quilla pequeña bajo un carguero alto[20]. El Dios alojó al amor y la esperanza bajo el mismo techo que los razonamientos: al uno, como si fuera un plumaje ligero y excelso[21], que eleva y aligera el alma y le procura un camino hacia sus propios apetitos —impulso humano llaman los filósofos a este plumaje[22]—. A su vez, las esperanzas, que habitan donde el alma, sirven de acicate a los impulsos individuales. No son ciegas, como dice el poeta ateniense[23], sino que ven muy lejos y no permiten que renuncie a esforzarse para conseguir por completo aquello que ansía. Pues, si no existiera desde antiguo la esperanza, el negociante habría abandonado su negocio, el mercenario, sus campañas, el mercader, sus viajes por mar, el bandido, el bandidaje y el libertino, sus adulterios. Ahora bien, las esperanzas no los dejan, mandándoles esforzarse sin fin ni remisión: al negociante, enriquecerse, al combatiente, vencer, al navegante, ponerse a salvo, al bandido, sacar dinero, al adúltero, que no lo descubran[24]. Pero sobreviene una desgracia repentina a cada uno de ellos y desvalija al negociante, mata al

[20] El talento era para los griegos, ya desde los sofistas, la base de una buena formación, junto con el aprendizaje y la ejercitación; cf. PROTÁGORAS, fr. 3 D.-K. y MÁXIMO, XII 9, XXVII 9.

[21] La imagen evoca la descripción del alma como un ser alado del *Fedro* platónico (246de), recurrente en escritos del platonismo medio y la Apologética cristiana; cf. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico,* págs. 124-126.

[22] Los estoicos son los primeros en usar el término *hormē* con este sentido; cf. ESTOBEO, II 7, 9b (= *SVF* III 171).

[23] ESQUILO, *Prometeo encadenado* 250.

[24] Un pasaje muy semejante se lee en FILÓN, *Sobre las recompensas y los castigos* 11.

mercenario, hunde al mercader, captura al bandido y sorprende incluso al adúltero, y sus apetitos se desvanecen junto con sus esperanzas. Pues el Dios no puso medida ni límite a nada de esto, ni a la riqueza ni a los placeres ni a ningún otro apetito humano, dado que su ser no tiene experiencia de ellos. De ahí que también quienes los persiguen, cuando están saciados, tiene aún más sed de ellos, pues lo que se ha conseguido es menos que lo que se aguarda. Por el contrario, cada vez que el alma nos conduce hacia un asunto firme, convenido, delimitado y definido y también bueno por naturaleza, accesible al esfuerzo, comprensible por el razonamiento, alcanzable por el amor y asumible por la esperanza, entonces el combate del alma resulta exitoso, eficaz y victorioso; y no es otra la causa de que los filósofos congreguen estos auditorios.

De nuevo tengo que recurrir a la imagen de los atletas. 6
Todos y cada uno de ellos pedirían para que ningún otro competidor se presentase en el estadio y vencer sin llenarse de polvo —pues, efectivamente, de los muchos participantes sólo puede ganar uno—. Aquí, por el contrario, quien obtiene una victoria más renombrada es aquel que reta a muchos a competir. ¡Oh, dioses, ojalá hubiera uno entre mis espectadores que compitiera conmigo en esta arena, cubriéndose de polvo conmigo y compartiendo mis fatigas! Es entonces cuando yo alcanzo renombre, entonces cuando soy coronado, cuando mi nombre es proclamado en la asamblea de los griegos todos[25]. Pero, mientras tanto, confieso que sigo sin

[25] La mención de los griegos ha hecho pensar a muchos desde DAVIES que esta conferencia fue pronunciada en Grecia o, en concreto, en Atenas, como DAMM en 1749 (pág. 9). Sin embargo, como ha explicado, por ejemplo, PUIGGALI (*Études*, pág. 50), por «los griegos todos» *(en toîs Panéllēsin)* deben entenderse «todas las personas cultivadas, griegas, roma-

corona y sin proclama, por mucho que vosotros me aclaméis a voces. ¿De qué me han servido mis muchos discursos y esta continua competición mía? ¿Alabanzas? Las he tenido de sobra. ¿Fama? Ha llegado a hartarme. En resumen, ¿alguien alaba los discursos y no los pronuncia, pese a tener voz, pese a tener oído? ¿Alaba la filosofía y no la adopta, pese a tener alma, pese a tener maestro? Ocurre, entonces, como con los recitales de flauta o de cítara o como con la musa trágica o la cómica en las Dionisias: todos las alaban, pero nadie las imita[26].

7 ¿Y a que aquí también es especialmente grande la diferencia entre la alabanza y el placer? Todos se complacen cuando escuchan, pero aquel cuyo elogio es sincero también habrá de imitar; en la medida en que uno no trata de imitar, no elogia. Se sabe que, nada más escuchar los sones de las flautas, un hombre sin formación musical muestra una inclinación a la música y, con el sonido de las flautas en los oídos, retiene la música en su memoria y se la tararea a sí mismo[27]. Que uno de vosotros emule esta sensación: al punto se enamorará hasta de las mismas flautas. Había una vez un hombre amante de los animales que tenía aves de las que entonaban dulcemente al romper el día un canto ininteligible —el que cabe esperar de unas aves—. Tenía un vecino flautista. Como las aves oían ensayar al flautista y le respondían con su canto un día tras otro, se marcó en sus oídos la impronta de los sones de la flauta y acabaron por responder a la nota inicial al unísono, como un coro, en cuanto comenzaba a tocar la flauta[28]. Y tratándose de hombres, no de aves, ¿no cantarán con nosotros, mientras escuchan repetidas veces no sones de flauta ininteligibles, sino discursos preñados de significado, estructurados, enjundiosos y oportunamente concebidos para la imitación? De manera que yo, que hasta ahora guardaba silencio sobre mis méritos ante todos, sin decir nada solemne ni arrogante, ni en público ni en privado, por vosotros voy a cobrar fama de decir palabras especialmente altaneras y jactanciosas.

nas y orientales helenizadas, que son capaces de comprender y apreciar las *dialéxeis* de nuestro autor».

[26] La misma idea se lee en PLUTARCO, *Vida de Pericles* 1, 4-2, 4, donde las obras de la virtud suscitan la imitación.

[27] Cf. PLATÓN, *República* III 411a.

Habéis pasado por alto, ¡oh, jóvenes!, esta provisión de elocuencia, que es copioso, articulado y fructífero; alcanza todos los oídos y todos los talantes, así como todas las emulaciones de discursos y todos los procedimientos de aprendizaje; es pródigo, no venal, inexcusable y abundante, y está a disposición de quienes sean capaces de aprehenderlo. Si uno se apasiona por la oratoria, he aquí un curso de palabras a su disposición, de gran ayuda y fácil de recorrer, elevado, impresionante, completo, vigoroso e inagotable. Y si uno se apasiona por la poesía, que venga tras procurarse de otra parte tan sólo los versos, y obtenga de aquí[29] la provisión restante: el ímpetu, el brillo y el esplendor, la vitalidad, el arrebato divino, la organización, la destreza dramática, la prodigalidad de las voces, la armonía sin tacha[30]. ¿O es que vienes buscando la preparación cívica relativa a las asambleas y los consejos? También tú has descubierto tu ocupa-

[28] Los sones de las flautas son calificados de *polýphōnoi* en Ps.-PLUTARCO, *Sobre la música* 1141c. Cf., además, MÁXIMO, XXIV 4, sobre Psafón y la instrucción de los pájaros.

[29] En el texto ha penetrado una glosa errónea, que explica el adverbio «de aquí *(enteûthen)*» como «del arte de la poesía *(ek tês poiētikês)*». En realidad, Máximo se refiere a sus propios discursos; *vid.* KONIARIS, «Emendations in Maximus Tyrius», págs. 424-425.

[30] La afinidad entre el discurso retórico y el poético queda patente en las tragedias de Eurípides; cf. ARISTÓTELES, *Retórica* III 1403b ss.

ción: ahí tienes la asamblea del pueblo, ahí el consejo, el orador, la persuasión, el poder. Pero, ¿hay alguien que desprecie todo esto y, en cambio, abrace la filosofía y reverencie la verdad? En este caso retiro la jactancia, me torno humilde, ya no soy el mismo. Grandioso es este asunto y precisa de un jefe que no simpatice con el populacho, por Zeus, ni ande a ras de tierra[31], ni tenga mezcla de las maneras del vulgo.

8 Y si alguien sostiene que la filosofía es verbos y nombres, manuales de discursos o refutaciones, disputas, sofismas y la dedicación a ellos, no resulta difícil hallar maestro: tenéis todo repleto de semejantes sofistas, es asunto rentable y, quizás, vistoso; me atrevería yo a decir que de semejante filosofía hay más maestros que alumnos. Pero si todo eso es una pequeña parte de la filosofía, aunque tan importante cuanto vergonzoso es desconocerla y nada prestigioso conocerla, rehuyamos la vergüenza conociéndola, mas no nos acicalemos para estos asuntos. En mucha estima habría, entonces, que tener también a quienes enseñan las letras, que se ocupan de las sílabas y comparten el balbuceo de la muy ignorante nación de los niños. La suma de la filosofía y el camino que a ella conduce precisan de un maestro que eleve conjuntamente las almas de los jóvenes, guíe sus aspiraciones[32] y no haga sino templar sus anhelos con los gozos y las penas[33]; tal como proceden los cuidadores de caballos, que no abaten el ánimo de los potros ni dejan que se animen

[31] Expresión poética: cf. *Ilíada* V 442 y HESÍODO, *Teogonía* 272.

[32] Una descripción muy semejante del buen maestro se lee en MÁXIMO, XXV 6-7.

[33] KONIARIS («Zetemata II», pág. 225 nota 19) explica la expresión como una referencia a los premios y los castigos corporales del sistema educativo antiguo.

descontroladamente[34]. Administran los bríos del caballo el bocado y las riendas, así como el arte del jinete y del auriga. El alma del hombre la controlará un discurso que no sea ni perezoso ni sucio ni despreocupado, sino que integre carácter y pasión, y no procure ocio a los oyentes para examinar las voces y los goces que éstas encierran, sino que los fuerce a levantarse y a compartir su entusiasmo, como al toque de una trompeta, que en un momento toca al ataque y en otro retreta.

Si de semejante discurso precisan quienes aspiran a la filosofía, debemos escrutar seriamente, poner a prueba y 9
escoger a su poseedor, sea anciano o joven, pobre o rico, ⟨oscuro⟩[35] o afamado. Menos fuerza tiene, se me ocurre, la vejez que la juventud, la pobreza que la riqueza y la infamia que la fama, pero es fácil que los hombres se acerquen a aquellos a quienes se suman estas carencias, y las desgracias fruto de la fortuna se convierten en un viático para la filosofía[36]. Como Sócrates fue pobre, el pobre al punto imitará a Sócrates: ¡cuánto hemos ganado con que tanto los chatos como los barrigudos no se pongan a disputar de filosofía! Pero de que Sócrates se paraba no sólo con los pobres, sino también con los ricos, los afamados y los más distinguidos por su linaje, de eso no se acuerda nadie. Porque, pienso yo, Sócrates estimaba que del filosofar de Esquines y de Antís-

[34] DIÓN DE PRUSA (VIII [7] 1-4 = DIÓGENES, fr. 17 GIANN.) utiliza la misma imagen para describir el trato que Antístenes daba a Diógenes el Cínico.

[35] Suplemento de Davies.

[36] El *tópos* aparece ya en EURÍPIDES, fr. 641, 3 NAUCK^2: «A la pobreza le ha tocado en suerte la sabiduría». La tradición gnomológica atribuye dichos semejantes a JENOFONTE y DIÓGENES (fr. 223 GIANN.).

tenes[37] poco se beneficiaba la ciudad de los atenienses —más bien, nadie de los de entonces, salvo nosotros, la posteridad, gracias al recuerdo de sus palabras—, mientras que si Alcibíades, Critias, Critobulo o Calias[38] se hubieran dedicado a la filosofía, nada terrible habría sobrevenido a los atenienses de entonces. Tampoco un saquito y un bastón suponen imitar a Diógenes[39], sino que aun provisto de ellos se puede ser más desgraciado que Sardanápalo[40]. Y el Aristipo aquel, a pesar de vestirse de púrpura y de ungirse con esencias, no era menos sensato que Diógenes[41]. De la misma manera que alguien que se dotara de una fuerza corporal como para no sufrir daño del fuego, conservaría su temple,

[37] Discípulos de Sócrates, que figuran entre quienes lo acompañaron en la hora de su muerte. Máximo se ha servido de los diálogos del primero en varios pasajes: cf. VI 6, VII 7, XVIII 4 y XXXIV 4.

[38] Ejemplos de fracasos de la enseñanza de Sócrates. Los dos primeros perjudicaron notablemente a los atenienses, Alcibíades, durante la guerra del Peloponeso, y Critias, por su principalía entre los Treinta Tiranos; cf. Jenofonte, *Recuerdos* I 2, 12. El adinerado Calias dilapidó su fortuna agasajando a los sofistas y organizando festejos, como sabemos por el *Banquete* de Jenofonte y el *Protágoras* platónico. Le dedicó un diálogo Esquines de Esfeto (frs. 74-75 Giann.), quien se burló de la ignorancia y suciedad de Critobulo en el *Telauges* (fr. 84 Giann.).

[39] El zurrón, el bastón y el tabardo doblado son elementos característicos de la imagen del cínico; cf. Diógenes Laercio, VI 22-23 y Jerónimo, *Contra Joviniano* II 14 (= Diógenes, frs. 174-175 Giann.).

[40] Rey asirio famoso por su entrega a la molicie; cf. Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* II 23 ss.; Ateneo, *Banquete de los sabios* XII 529ad. Diodoro relata cómo, cuando se vio perdido ante el triunfo del sublevado Arbaces, se encerró con sus riquezas, esclavos y concubinas en una estancia e hizo una inmensa pira a la que se arrojó él mismo. Es un personaje recurrente en Máximo, en buena medida por su asociación a Epicuro; cf. IV 9; VII 7; XIV 2; XV 8; XXIX 1; XXXII 3, 9.

[41] El tirano Dionisio de Siracusa convenció en una ocasión al socrático Aristipo para que se vistiera con femeninos ropajes de púrpura; cf. frs. 31-34 Giann.

se me ocurre, incluso en el momento de arrojarse al Etna[42], así también quien está bien pertrechado contra los placeres ni siquiera estando entre ellos se caldea, se quema o se derrite.

Así pues, hay que examinar al filósofo no por su aspec- 10
to, edad y situación, sino por su entendimiento, su discurso y la preparación de su alma, únicos criterios por los que se elige a un filósofo. Los demás aspectos que dependen de la fortuna se asemejan al vestuario de los dramas dionisíacos, pues la belleza de los poemas es una y la misma tanto si es un amo el que habla como si es un esclavo, mientras que las exigencias de los dramas motivan los cambios de apariencia: Agamenón lleva su cetro, el pastor, una pelliza, Aquiles, su impedimenta, Télefo, andrajos y un zurrón[43]. Y los espectadores no escuchan más atentamente las palabras de Télefo que las de Agamenón, pues sus almas atienden a los propios poemas, no a las circunstancias de los que refieren sus palabras. Pues bien, considera esto también en los discursos de los filósofos: el bien no es ni variopinto ni diferenciado, sino uno y coherente. Ahora bien, sus campeones son enviados al escenario de la vida provisto cada uno de su propia guisa por la fortuna: Pitágoras, vestido con púrpura, Sócrates, con tabardo, Jenofonte, con coraza y escudo[44], y el campeón de Sinope[45], como el Télefo aquel, con bastón y

[42] Como hizo Empédocles de Agrigento; cf. Diógenes Laercio, VIII 69.

[43] Cf. *supra,* nota 1. La presentación de Télefo como un mendigo fue una innovación de Eurípides, autor del drama más famoso sobre el personaje; cf. Puiggali, *Études,* págs. 63-65 nota 3, quien destaca la importancia de esta figura en la tradición cínica.

[44] Por su mando en la expedición contra el rey persa Artajerjes II, que conocemos por su propio relato de la *Anábasis.*

[45] Diógenes el Cínico era natural de la ciudad de Sinope, en el mar Negro.

saco. Estas mismas trazas contribuían a su representación: por ello Pitágoras turbaba, Sócrates confutaba, Jenofonte persuadía[46] y Diógenes reprochaba. ¡Bienaventurados sean los actores de estos dramas, y bienaventurados los espectadores de sus enseñanzas! ¿A quién podríamos encontrar nosotros hoy día que sea poeta y actor y no carezca de porte ni voz, sino que esté cualificado para hablar en los teatros griegos[47]? Busquemos a ese hombre: tal vez aparezca, y, una vez que haya aparecido, honores no le han de faltar.

---

[46] El poder de persuasión de Jenofonte (cf. QUINTILIANO, *Institución oratoria* X 82) no cuadra con las trazas de militar con que acaba de caracterizarlo.

[47] Dicho en sentido figurado, para referirse a los auditorios interesados en la lengua y la filosofía griegas; cf. *supra,* nota 25 a esta disertación. En su sentido literal lo interpretó MUTSCHMANN («Das erste Auftreten», págs. 187 y 190-191) para defender que esta disertación no se pronunció en Roma; cf. los argumentos en contra presentados por PUIGGALI, *Études,* págs. 49-50.

II

SI DEBEN ERIGIRSE IMÁGENES EN HONOR DE LOS DIOSES

INTRODUCCIÓN[1]

La segunda disertación versa sobre la necesidad humana de erigir imágenes a los dioses[2]. Máximo acepta dicha necesidad —como la mayor parte de los intelectuales de la época, exceptuando los cristianos— y la ejemplifica haciendo acopio de numerosos ejemplos griegos y, sobre todo, bárbaros, tomados de historiadores y geógrafos griegos[3]. La crítica ha reconocido en esta disertación el manejo por parte de Máximo de escritos de dos escuelas atentas a la importancia

[1] Discusiones: U. von Wilamowitz-Mœllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1955[2] (reimpr. 1984), vol. II, pág. 489; V. Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose della tarda antichità al cristianesimo*, Nápoles, 1977, págs. 137-150; G. L. Huxley, «ΟΡΟΣ ΘΕΟΣ (Maximus Tyrius 2.8)», *Liverpool Class. Monthly* III (1978), 71-72; C. Stöcker, «Indische Schlagengötter in einer Alexandersage», *Würzburg. Jahrb. f. Altertumswiss.* n.f. V (1979), 91-97; Puiggali, *Études*, págs. 241-263; Szarmach, *Maximos*, págs. 64-70; Trapp, *Maximus*, págs. 15-24.

[2] La disertación hubo de resultar interesante a U. von Wilamowitz, quien la incluyó en su *Griechisches Lesebuch*, II 1, Berlín, 1902, págs. 328-334.

[3] Por ejemplo, el culto persa al fuego (§ 4) y la relación de Alejandro con los reyes indios (§ 7) pudo hallarlos en Estrabón; el culto egipcio a los animales (§ 5), en Diodoro de Sicilia; la serpiente de la India (§ 7), seguramente en Alejandro de Mindos (cf. *infra*, nota 14 a esta disertación).

de las imágenes en su tiempo: el platonismo[4] y el estoicismo, especialmente el *Discurso Olímpico* de Dión de Prusa (XII)[5].

El culto de las imágenes encuentra como justificación la incapacidad humana para captar la esencia de la divinidad, de modo que las imágenes son buenas por suscitar el recuerdo de los dioses[6]. Para argumentar este punto, Máximo recurre a dos imágenes platónicas relacionadas con la escritura (§ 2). Primero, invierte el mito de la invención de la escritura del final del *Fedro*[7]: mientras que allí la escritura era un mal sucedáneo de la verdadera memoria, aquí las imágenes son uno bueno, dado que el hombre no puede llegar a comprender la divinidad directamente. Y esta bondad la comprendieron los legisladores, quienes, instituyendo las imágenes para perpetuar la memoria de los dioses, actuaron como los maestros de escritura del *Protágoras* (326d), que

[4] Cf. PLUTARCO, *Isis y Osiris* 378a. A juicio de L. MAYDA *(De pulchritudine imaginum quid auctores Graeci saec. II p. Ch. n. iudicaverint,* Cracovia, 1939, pág. 17), tal concepción supone una modificación de la concepción platónica tal como la conocemos, por ejemplo, por *Banquete* 210bc, en la medida en que no sólo la belleza corporal —esto es, las estatuas— sino también otras modalidades de culto tienen el poder de evocar la Idea de divinidad.

[5] J. GEFFCKEN, «Der Bilderstreit der heidnischen Altertums», *Arch. für Religionswiss.* 19 (1916-19), 286-315, esp. págs. 296-297, vio detrás de Máximo el *Discurso Olímpico* de DIÓN DE PRUSA (XII; cf. DESIDERI, *Dione di Prusa,* págs. 477-479, y PERNOT, *Éloge,* pág. 591, nota 454) y, a través de él, a Posidonio, que suavizó la posición poco favorable a las estatuas de los primeros representantes del estoicismo. Deudor de este movimiento es el uso de la teología tripartita estoica al final del § 4. Sobre el posible uso de fuentes paleocristianas, cf. SZARMACH, *Maximos,* págs. 66-67.

[6] Máximo obvia el peligro —reconocido en XI 3— de que los hombres supersticiosos acaben confundiendo a los dioses con sus representaciones, señalado también por CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 27, 77, y por PLUTARCO, *Sobre la superstición* 167d.

[7] Cf. PLATÓN, *Fedro* 274c-275b.

trazan débilmente las letras para guiar a sus alumnos en el aprendizaje. La imagen final del Dios trascendente como fuente de toda belleza (§ 10) es igualmente deudora de Platón, y el platonismo medio se hizo eco de ella regularmente[8].

SINOPSIS

Los dioses, por su benefacción, reciben honores e imágenes de los hombres (1).

- Ejemplos griegos.
- Culto a los ríos de griegos y bárbaros.

Las imágenes y la memoria (2).

- Los dioses no necesitan imágenes. Símil: la memoria no tiene necesidad de la escritura.
- Los humanos, por debilidad, necesitan tanto la escritura como erigir imágenes para mantener la memoria de los dioses.
- Todos los hombres erigen imágenes a los dioses. Símil: el aprendizaje de la escritura.

Imágenes de los griegos (3).

- Imágenes fruto del arte.
- Justificación del antropomorfismo por la proximidad hombre-Dios.
- Descripción del ser humano.

Imágenes de los bárbaros (4-8).

- Los persas y el fuego (4).
- Los egipcios y los animales. Fábula del cocodrilo y el muchacho (5).

[8] Cf. ALCÍNOO, *Didascálico* X; APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* I 5.

Los indios (6).
Alejandro Magno y los reyes indios Poro y Taxiles.
La colosal serpiente de Dioniso.
Los libios occidentales y el monte Atlas (7).

Otros ejemplos (8).
Celtas, peones, árabes, pafios, licios.
Los frigios de Celenas: los ríos Meandro y Marsias.
Capadocios, meotas, maságetas.

Variedad y universalidad de las imágenes. Si surgiera una estirpe nueva, legítimamente erigiría imágenes a sus dioses (9).

Las imágenes como modo humano de evocar la esencia del Dios. Símil: la contemplación de objetos asociados al amado suscita la pasión mediante el recuerdo (10).

SI DEBEN ERIGIRSE IMÁGENES EN HONOR DE LOS DIOSES

Los dioses son protectores de los hombres, todos de to- 1
dos, si bien por la reputación de sus nombres se consideró que individualmente protegían a personas diferentes y los hombres repartieron entre ellos honores e imágenes en función de los beneficios individuales que cada uno hubiera obtenido. De este modo, los marineros dedicaron timones a los dioses marinos sobre una roca que el mar no baña; también de este modo un pastor honra a Pan reservándole un alto abeto o una profunda cueva; los agricultores honran a Dioniso plantando en el huerto la rústica imagen de un tronco silvestre; los santuarios de Ártemis son las fuentes de los arroyos, las profundas y boscosas quebradas y los prados floridos; los hombres primitivos incluso dedicaron a Zeus como imágenes las cumbres de las montañas, el Olimpo, el Ida y cualquier otra montaña que se aproximase a los cielos. En otros pagos se honra a los ríos, ya sea por su utilidad, como los egipcios al Nilo, por su belleza, como los tesalios al Peneo, por su tamaño, como los escitas al Istro, por el mito, como los etolios al Aqueloo, por ley, como los espartanos al Eurotas, o por el rito, como los atenienses al Ili-

so[1]. Y así, a los ríos se les repartieron las honras de acuerdo con el uso que les habían dado quienes recibían sus beneficios, y las artes de veneración a los dioses son ricas, pues cada una erige imágenes diferentes. Entonces, si existe un pueblo que no es ni marino ni agricultor, sino urbano y atemperado por una comunidad civil de ley y razón, ¿deberán los dioses quedar entre ellos sin reconocimiento ni honores?, ¿o bien los honrarán, pero sólo por su renombre, y estimarán que los dioses no tienen ninguna necesidad de imágenes y edificios? Pues no tienen los dioses más necesidad de imágenes y edificios que los hombres valerosos de retratos.

2 Del mismo modo que para la articulación de los sonidos ninguna necesidad hay, creo yo, de escribir caracteres fenicios, jónicos, áticos, asirios o egipcios, pero el caso es que la debilidad humana ha descubierto estos signos, en los que deposita su propio embotamiento y con los que remodela su memoria para el futuro[2], pues bien, no hay duda de que de este mismo modo la naturaleza divina no tiene ninguna necesidad ni de imágenes ni de edificios, pero, dado que lo humano es considerablemente endeble y dista de lo divino cuanto el cielo de la tierra, ideó estos símbolos, en los cuales habría de depositar los nombres de los dioses y lo que sobre ellos se cuenta. Aquellos que, con una memoria robusta, tienen la capacidad de prolongarse en derechura hasta el cielo con su alma y son capaces de encontrarse con la divinidad, quizás no tengan ninguna necesidad de imágenes; pero esta estirpe es rara entre los hombres, y no podrás encontrar una raza entera que guarde memoria de lo divino y no precise de semejante ayuda. Del mismo modo que los maestros de las letras se las ingenian con los niños para trazar débilmente las letras, sobre las que ellos guían el curso de sus manos y así se habitúan al arte[3] por el recuerdo, así también me parece que los legisladores, como con un grupo de niños, inventaron para los hombres estas imágenes de las que hablo, símbolos de la honra debida a la divinidad a modo de conducción y camino para el recuerdo[4].

De las imágenes no hay un solo uso ni una sola forma, 3
así como tampoco una sola arte ni un solo material. Los griegos en su conjunto creyeron que debían honrar a los dioses con lo más hermoso que hubiera en la Tierra: un material puro, la forma humana y un arte precisa. Y no es descabellada la pretensión de quienes establecieron que las imágenes se hicieran a semejanza del hombre[5]: si el alma

[1] Todos los ejemplos, salvo el de los navegantes, suponen la consagración a los dioses de elementos de la naturaleza, algo que se consideró propio de una mentalidad primitiva; cf. DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia antigua de Roma* I 38; LUCIANO, *Sobre los sacrificios* 10. La vinculación de la naturaleza con la divinidad es idea estoica: cf. ZENÓN, *SVF* I 164 (= LACTANCIO, *Sobre la ira de Dios* 11), CRISIPO *SVF* II 1041 (= LACTANCIO, *Instituciones divinas* VII 3); DIÓN DE PRUSA, *Discursos* XII 27-37. La rechazó, con todo, la tradición judeo-cristiana; vid. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico*, págs. 41-42 y TRAPP, *Maximus*, pág. 17 nota 3.

[2] Máximo toma el rechazo de la escritura del *Fedro* platónico (274d-275b). Según DIÓN DE PRUSA *(Discursos* IV 30), el vulgo considera instruido a quien sabe más de letras, las de persas, griegos, sirios y fenicios.

[3] De la escritura, se entiende. La imagen está tomada de PLATÓN, *Protágoras* 326d.

[4] Conforme a la famosa tripartición de origen estoico, la legislación y la política en general son fuentes de la teología junto con el mito y la filosofía; cf. POLIBIO, VI 56; CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 27; VARRÓN en AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* VI 5; AECIO, *Máximas de filósofos* I 6 (= *SVF* II 1009).

[5] El tradicional antropomorfismo de la divinidad fue criticado, ya en el siglo VI a. C., por Jenófanes de Colofón (frs. 14-16 D.-K.), pero perduró en la tradición cristiana, llegando a provocar disensiones y luchas en Bizancio. En la Antigüedad los epicúreos se mostraron partidarios de este

del hombre es algo especialmente próximo a la divinidad y a ella se asemeja sobremanera, qué duda cabe de que no es razonable envolver lo que más se le asemeja, el Dios, con un cuerpo de lo más inconveniente, sino con aquel que estaba destinado a almas inmortales, llevadero, ligero y fácil de mover, el único de los cuerpos terrenales que va con la cabeza erguida, orgulloso, soberbio y proporcionado, que no impresiona por su tamaño ni da miedo por su pelambrera, que no se mueve torpemente por su peso, no se escurre por su tersura ni repele por su aspereza, que no repta por su frialdad, no se precipita por acaloramiento ni flota por su raleza, que no come carne cruda por salvajismo ni come hierba por debilidad, sino armoniosamente mezclado para sus propias actividades[6], que es de natural caminante, pero tiene las alas de la razón y la destreza de mantenerse a flote, que come pan, trabaja la tierra y come sus frutos, tiene buen color, buenas proporciones, buen rostro y buena barba. Mediante la imagen de un cuerpo semejante acordaron los griegos honrar a los dioses.

4 Los bárbaros en conjunto tuvieron una conciencia semejante del Dios, pero cada uno le erigió símbolos diferentes. Los persas, el fuego, imagen efímera, insaciable y voraz[7]. Y

modo de representación de la divinidad, del mismo modo que los estoicos mostraron ciertas reservas.

[6] Trapp secluye el texto «temible para los cobardes, manso con los valientes» por romper la coherencia del pasaje; cf. «Some emendations», pág. 567.

[7] La información se contradice con lo que afirma HERÓDOTO (I 131-132) sobre los sacrificios de los persas, que «no levantan altares ni encienden fuego». ESTRABÓN, por el contrario, sí considera persa el culto al fuego *(Geografía* XV 3). Por medio de este elemento, Máximo simboliza el afán de destrucción de los persas en las Guerras Médicas. Un ejemplo próximo a Máximo y exponente de la concepción helenística de la religión persa es CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* V 65, 1.

realizan sus sacrificios los persas al fuego depositando en él el alimento del fuego y diciendo: «¡Come, Fuego soberano!». Se merecen los persas que de ellos digamos: «¡Oh, el más necio de todos los pueblos, que os desentendéis de imágenes tan grandes e importantes como la tierra civilizada, el sol resplandeciente, la mar navegable, los fecundos ríos, el aire nutricio y el propio cielo[8] y, en cambio, os ocupáis de uno solo, el más salvaje y colérico, concediéndole como alimento no ya leños, víctimas sacrificiales e incienso, sino que a esta imagen y a este dios incluso habéis entregado Eretria, la mismísima Atenas, los santuarios de los jonios y las imágenes de los griegos![9]».

También censuro la costumbre de los egipcios. Aquéllos 5
veneran a un buey, a un ave, a un buco y a las criaturas del Nilo[10]. Sus cuerpos son mortales, sus vidas, viles, su aspecto, despreciable, innoble su culto, vergonzosas sus honras. Muere el dios entre los egipcios, se le rinde duelo y se enseña entre ellos tanto el santuario del dios como su tumba[11]. También los griegos ofrecen sacrificios a los hombres valerosos, pero, mientras que sus virtudes reciben honra, sus desgracias se olvidan; en cambio, entre los egipcios la misma porción obtiene la divinidad de honras y de lágrimas. Hubo una vez una egipcia que alimentó a una cría de coco-

[8] HERÓDOTO *(ibid.),* por el contrario, sostiene que los persas ofrecen sacrificios a todas estas potencias.

[9] Eretria, en la isla de Eubea, fue arrasada por los persas en la Primera Guerra Médica (490 a. C.), mientras que Atenas lo fue diez años más tarde, en la Segunda; cf. HERÓDOTO, VI 101 y VIII 52-53.

[10] El culto egipcio a los animales resultaba muy escandaloso a la mentalidad greco-romana; cf. HERÓDOTO, II 65-76; DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica* I 83-90.

[11] Se trata de Osiris; cf. PLUTARCO, *Isis y Osiris* 356b ss.; DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica* I 26-27.

drilo[12]. Los egipcios llamaban a la mujer bienaventurada por estar criando al dios; algunos de ellos incluso dirigían sus súplicas tanto a ella como a la cría. Tenía aquélla un hijo adolescente, de la edad del dios, con quien éste jugaba y fue criándose. El cocodrilo, durante un tiempo, fue dócil por su debilidad, pero en cuanto aumentó de tamaño, dio prueba de su naturaleza y destrozó al hijo. Y la desdichada egipcia llamó bienaventurado a su hijo por su muerte, en la idea de que se había convertido en una ofrenda al dios de su hogar.

6 Hasta aquí las costumbres de los egipcios. Por su parte, el famoso Alejandro, tras sojuzgar a los persas, adueñarse de Babilonia y reducir a la esclavitud a Darío, llegó a la India, la cual había resultado hasta entonces, según decían los indios, inaccesible a toda expedición extranjera, salvo a la de Dioniso. Los reyes indios Poro y Taxiles estaban enfrentados[13]. Alejandro capturó a Poro y se granjeó la amistad de Taxiles. Y fue mostrando Taxiles a Alejandro las maravillas de la tierra de los indios: ríos grandísimos, aves multicolores, hierbas aromáticas y cualquier otra cosa que extrañara a unos ojos griegos. Entre ellas le mostró también un animal colosal, imagen de Dioniso, al que los indios ofrecían sacrificios[14]. Era una serpiente de cinco pletros de largo[15], que se criaba en una hondonada, en lo más hondo de una escarpa-

[12] Para una generalización de la historia, cf. ELIANO, *Sobre la naturaleza de los animales* X 21.

[13] Sobre estos reyes indios, cf. ESTRABÓN, *Geografía* XV 1, 28-29; ARRIANO, *Anábasis* V 3-20; PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 59-60.

[14] Sobre esta serpiente conservamos el relato paralelo de ELIANO *(Sobre la naturaleza de los animales* XV 21), el cual, según propone STÖCKER, «Indische Schlagengötter», puede derivar de la misma fuente que ha usado Máximo, quizás Alejandro de Mindos (siglo I d. C.). Era frecuente consagrar serpientes a Dioniso; cf. EURÍPIDES, *Bacantes* 101-102; PLUTARCO, *Charlas de sobremesa* III 5, 653a.

[15] Aproximadamente, ciento cincuenta metros.

dura[16], cercada por una elevada muralla por encima de las cumbres. Y consumía los rebaños de los indios, quienes le daban de comer un buey y una oveja, más como a un tirano que como a un dios.

Los libios del poniente habitan una lengua de tierra es- 7
trecha y alargada, bañada por el mar por ambos lados. El mar, dividido en dos por el extremo de la lengua, rodea la tierra con una fuerte marejada de alta mar. Tienen esos hombres el Atlas como santuario e imagen. El Atlas es un monte cavernoso de considerable altura, abierto al mar como los teatros al aire. El terreno del monte que está a media altura es un valle profundo, fértil y boscoso. Pueden verse los frutos en los árboles y divisarse incluso desde la cima como el fondo de un pozo, pero no se puede descender por ser escarpado y, de todos modos, no está permitido. La maravilla del terreno es que el océano, cuando sube la marea, se lanza contra la costa y, mientras que por los demás sitios se derrama sobre las llanuras, en el Atlas las olas lo cubren hasta la cima. Y puede verse el agua elevándose por sí sola como un muro[17], sin afluir a las cavidades ni hundirse bajo la tierra, sino que la masa de aire que hay entre monte y agua forma un cavernoso bosque sagrado. Éste es tanto el santuario como el dios, el juramento y la imagen de los libios.

Los celtas veneran a Zeus, pero la imagen del Zeus celta 8
es una elevada encina[18]. Los peones veneran al sol, y la

[16] TRAPP elimina «en una hondonada», entendiendo que es una glosa explicativa de «en lo más hondo de una escarpadura».

[17] Cf. FILÓN, *Vida de Moisés* II 253.

[18] Los celtas adoraban a una divinidad llamada Taranis, que los romanos asimilaron a Júpiter. La alta encina del santuario de Zeus en Dodona —ya en *Odisea* XIV 328— puede estar asociada a cultos itálicos y celtas. Sobre la religión de los celtas, *vid.* J. UNTERMANN, *s. v.* «Kelten», *KP* V,

imagen del sol peonio es un pequeño disco sobre una vara alargada[19]. Los árabes veneran ⟨a un dios⟩[20], pero no sé a cuál; su imagen la he visto: una piedra cúbica[21]. Entre los pafios es Afrodita la que recibe las honras, y su imagen no podría uno representársela sino como una pirámide blanca, pero de un material desconocido[22]. Entre los licios el Olimpo arroja un fuego que no semeja al del Etna, sino manso y mesurado, y tienen este fuego por santuario e imagen[23]. Los frigios que habitan en la región de Celenas honran a dos ríos, el Marsias y el Meandro[24]. Yo he visto los ríos: manan de una sola fuente, la cual, tras avanzar monte abajo, desaparece a espaldas de la ciudad para reaparecer de nuevo al otro lado de ésta, dividiendo entre los ríos tanto el agua como los nombres. Uno, el Meandro, fluye por Lidia, mientras que el otro se agota allí mismo, en las llanuras. A los ríos

---

cols. 1616-1617, y, sobre las encinas, H. GÄRTNER, *s. v.* «Eiche», *KP* II, cols. 207-208.

[19] Es la única información de que disponemos sobre este culto. En tiempos de Máximo, los peones habitaban en la región de Macedonia.

[20] Suplemento de MEISER.

[21] Se trata de una piedra cúbica de color negro y 4 m de alto x 2 m de ancho. Se encontraba en Petra, la capital de los árabes nabateos, y, según la *Suda* (s. v. «*Theòs Árēs*») estaba consagrada al dios Ares. Actualmente está encastrada en el ángulo sur de la Kaaba, el «cubo» central de la Gran Mezquita de La Meca.

[22] Era una piedra cónica ubicada en el patio del templo de Afrodita. Aparece representada en monedas de época imperial y, según TRAPP *(Maximus,* pág. 22 nota 24), se conserva aún en el Museo de Chipre, en Nicosia.

[23] La información la recoge también FOCIO, *Bibl.* cod. 223, 212b 9-15.

[24] Según JENOFONTE *(Anábasis* I 2, 8), Marsias fue desollado por Apolo junto a la fuente del río homónimo —llamado Catarrectes en HERÓDOTO, *Historias* VII 26—. Según PAUSANIAS *(Descripción de Grecia* II 7, 9), el río se encargó de transportar la flauta doble del músico, a su muerte. De los ríos griegos Alfeo y Eurotas cuenta ESTRABÓN *(Geografía* VI 2, 9) un relato semejante.

ofrecen sacrificios los frigios —unos a los dos, otros al Meandro y otros al Marsias— arrojando los huesos de los muslos en las fuentes y pronunciando el nombre del río al que hayan tributado la ofrenda; de allí son arrastrados hacia el monte y se sumergen con las aguas, y no cabe que las ofrendas del Meandro vayan a parar al Marsias ni al Meandro las del Marsias; si es para ambos, dividen en dos el regalo. Entre los capadocios un monte es tanto el dios como el juramento y la imagen[25]; entre los meotas, una laguna, el Tanais entre los maságetas[26].

¡Cuántas y cuán variadas imágenes! De ellas, unas fue- 9
ron creadas por el arte, otras, estimadas por la necesidad, otras, honradas por sus beneficios, otras, admiradas por la impresión que producen, otras, divinizadas por su tamaño y otras, encomiadas por su belleza. No hay excepción: ningún pueblo, ni bárbaro ni griego, ni costero ni de interior, ni nómada ni urbano se resiste a erigir símbolos de su honra a los dioses. Y entonces, ¿cómo resolver la cuestión de si hay que fabricar o no imágenes de los dioses? Si hubiéramos de legislar para unos hombres de allende nuestras fronteras que no viven bajo nuestro mismo cielo[27], recién surgidos de la tierra o modelados por un Prometeo[28], sin experiencia de la vida, la ley y la palabra, quizás habría que meditar si debe

---

[25] Debe de tratarse del monte Argeo, el más alto de la región; cf. TRAPP, *Maximus,* pág. 22, nota 27. Según HUXLEY, «῎Ορος θεός», el culto a las montañas como dioses es muy antiguo en la Anatolia central, y está atestiguado en el II milenio a. C., en tiempos del imperio hetita.

[26] Sobre la laguna Meótide y el río Tanais, cf. la nota 11 a MÁXIMO, XXVI 3.

[27] Pasaje deudor de VARRÓN en AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* IV 31.

[28] Algunos mitos refieren el surgimiento de la tierra de hombres armados, como aquéllos con los que combatieron Cadmo al fundar Tebas y Jasón en la Cólquide para apoderarse del vellocino de oro. Otras tradiciones consideran el ser humano creación de Prometeo a partir del barro.

dejarse a este pueblo con sus imágenes naturales, sin postrarse ante el marfil ni el oro, ni ante la encina y el cedro, ni ante el río y el ave, sino ante el sol naciente, la resplandeciente luna, el cielo adornado, la misma tierra y el mismo aire, todo fuego y toda agua; ¿⟨o⟩ habremos de constreñirlos por necesidad a dar honra a imágenes de madera o de piedra? Pero si ésta es una costumbre común a todos, permitamos las costumbres establecidas, aceptando las tradiciones de los dioses y guardando sus símbolos tanto como sus nombres.

10 Dios, padre y creador de cuanto existe[29], es más antiguo que el sol, más antiguo que el cielo, más poderoso que el tiempo, la eternidad y el flujo de la naturaleza toda; los legisladores no pueden nombrarlo, la voz pronunciarlo ni los ojos verlo. Como no podemos captar su esencia, nos apoyamos en voces, nombres y animales, en figuras de oro, marfil y plata, en plantas, ríos, cumbres y manantiales en nuestro deseo de entenderlo, y utilizamos las bellezas de nuestro mundo para dar nombre a su naturaleza. Lo mismo ocurre con la pasión de los enamorados, para quienes lo más dulce es contemplar los retratos de sus amados y dulce también recordar su lira, su jabalina, su modo de sentarse, de correr y, en una palabra, todo lo que suscite el recuerdo del amado[30]. ¿Para qué seguir indagando y legislando sobre imágenes? Que conozcan los hombres el linaje divino, basta

[29] Evocación de Platón, *Timeo* 41a *(dēmiourgòs patḗr te;* cf. 28c), pasaje muchas veces recordado en el ámbito del platonismo medio. Sobre la significación del cambio de orden de los títulos de Zeus en el seno de la tradición platónica, cf. Whittaker, *Alcinoos,* pág. XIX; sobre el influjo de la descripción del Dios del *Timeo* en los Padres Apologistas, *vid.* Daniélou, *Mensaje evangélico,* págs. 112 y 314 ss. Cf., además, Cleantes, *Himno a Zeus* (*SVF* I 537 = Estobeo, I 1, 12).

[30] Evocación de Platón, *Fedón* 73d.

con que lo conozcan. Si a los griegos el arte de Fidias los estimula al recuerdo de la divinidad, a los egipcios, la honra a los animales, un río a unos y el fuego a otros, no seré yo quien se tome a mal el desacuerdo: basta con que lo conozcan, con que lo amen, con que lo preserven en la memoria.

III

SI SÓCRATES HIZO BIEN EN NO DEFENDERSE

INTRODUCCIÓN[1]

Esta tercera disertación se inserta en la tradición de escritos retóricos y filosóficos a propósito de la condena a muerte de Sócrates en 399 a. C.[2]. A los pocos años del suceso, el rétor Polícrates escribió una *Acusación de Sócrates,* en la que ponía en boca de Ánito, el acusador histórico, argumentos pretendidamente mejores que los realmente utilizados en el juicio, como que fue culpa de Sócrates que sus discípulos Alcibíades y Critias causaran tanto daño a Atenas[3]. Los socráticos reaccionaron con diversas obras que de-

---

[1] Discusiones: MEISER, *Studien,* págs. 24-31; W. A. OLDFATHER, «Socrates at Court», *Class. Weekly* XXXI (1938), 203-211; DÖRING, *Exemplum Socratis,* págs. 130 s.; SZARMACH, *Maximos,* págs. 24-29; TRAPP, *Maximus,* págs. 24-31.

[2] Sobre la tradición retórica, en la que destaca la *Apología de Sócrates* de LIBANIO (siglo IV d. C.), cf. OLDFATHER, «Socrates at Court» y TRAPP, *Maximus,* pág. 24.

[3] Al final del discurso Máximo vuelve la acusación contra Atenas, exculpando a Sócrates. Los restantes argumentos de Polícrates, que podemos reconstruir a partir de los *Recuerdos* de Jenofonte y la *Apología de Sócrates* de LIBANIO, son los siguientes: primero, el filósofo habría instigado a los atenienses a despreciar las leyes y el régimen democrático; segundo, habría inculcado en los jóvenes el desprecio de sus padres y el egoísmo con los amigos; tercero, habría interpretado capciosamente a los poetas, es decir, el patrimonio cultural de la patria; *vid.* G. GIANNANTONI, *Qué ha*

jaban clara la superioridad moral de Sócrates, como las *Apologías* de Platón y Jenofonte, y con otros escritos que contenían ataques contra Polícrates y sus escritos, como el *Gorgias* de Platón y el *Busiris* de Isócrates[4]. Aunque son las fuentes socráticas las que sigue fielmente Máximo[5], no existe acuerdo acerca de si esta disertación es un mero ejercicio retórico o un documento histórico de primer orden, coherente con la profecía *post euentu* que Calicles hace a Sócrates en el *Gorgias* (486ab) acerca de la incapacidad del sabio para defenderse en los tribunales en el caso de que alguien lo lleve a juicio[6]. Probablemente la posición intermedia, como sugiere Puiggali, sea la más adecuada: Sócrates habló ante los jueces, pero no hizo el discurso de defensa que cabría esperar en una comparecencia ante los tribunales[7].

Las imitaciones y alusiones a pasajes de las *Apologías* de Platón y Jenofonte son numerosas. Aun así, Máximo se muestra original en algunos pasajes, como en la descripción del envilecimiento de Sócrates en el caso de que hubiera decidido defenderse como un sofista ante el tribunal y, manipulando a éste, hubiera logrado salir absuelto (§ 3); o, también, al final del discurso en la descripción de los efectos

dicho verdaderamente Sócrates, Madrid, 1972 (ed. orig., Roma, 1971), págs. 185-186.

[4] GIANNANTONI, *ibid.*, págs. 187-188.

[5] Cf. DÖRING, *Exemplum Socratis,* pág. 131.

[6] MEISER *(Studien,* págs. 26 ss.) defendió el carácter histórico, no literario, de la disertación. Según él, Máximo desmentía las *Apologías* de Platón y Jenofonte al explicar la condena de Sócrates como resultado de su negativa a defenderse, tal como le había ordenado su demon (cf. JENOFONTE, *Apología* 4). El estudioso apoya su propuesta en FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* IV 47, donde Musonio dice que «Sócrates murió por no haber preparado su propia defensa».

[7] Cf. PUIGGALI, *Études,* págs. 97-106, quien ofrece un estado de la cuestión muy detallado.

perniciosos que sobre los atenienses tuvo la condena a muerte del sabio[8], la cual, mediante un paralelo con el enfrentamiento entre el bárbaro Jerjes y el griego Leónidas, es reducida a un acto de barbarie.

SINOPSIS

Los artistas no aceptan la opinión de los inexpertos (1).

- Única excepción: Sócrates.
- Si Sócrates hubiera sido escultor o pintor, habría sido elogiado, pero como su cometido fue más elevado, provoca opiniones divergentes.

Sócrates y sus acusadores (2).

- Grandeza de Sócrates en el juicio.
- Superioridad moral y libertad espiritual de Sócrates.

Corrección del proceder de Sócrates ante el jurado (3-8).

- Supuesto: que Sócrates, actuando como un orador consumado, hubiera logrado la absolución.
- Aprobación del interlocutor ficticio (3).
- Rechazo de la filosofía (4).
- Primeras razones para no defenderse.
- Objeción del interlocutor (5).
- Segunda razón: el sabio no puede convencer a los ignorantes. Falta de cualificación del jurado (5-6).
- Objeción del interlocutor: debía salvar la vida (7).

[8] Según PLUTARCO *(Sobre la envidia y el odio* 538a), los atenienses, arrepentidos, detuvieron a los acusadores de Sócrates; según DIODORO (XIV 37, 7), incluso los condenaron a muerte sin juicio; DIÓGENES LAERCIO, (II 43) añade que los gimnasios y las palestras se cerraron en señal de luto. *Vid.* GIANNANTONI, *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates,* págs. 179-181.

Tercera razón: el filósofo no debe aferrarse a la vida.
Conclusión: el silencio fue el modo de salvaguardar la virtud, porque si su trayectoria vital no lo salvó, nada podría haberlo hecho (8).
Símil: Leónidas y Jerjes.

Sócrates triunfó al no defenderse, los atenienses perdieron (9).

Símil: Leónidas, muerto, vence a Jerjes.
Acusación ficticia de Sócrates contra los atenienses.
Desgracias de los atenienses.

SI SÓCRATES HIZO BIEN EN NO DEFENDERSE

¡Cosa portentosa! Las demás artes están, todas ellas, li- 1
bres del tribunal del vulgo, de modo que ni el piloto, cuando toma el mando de la nave y hace uso de su arte, es corregido en sus cálculos por los inexpertos ni el médico tolera que los enfermos examinen y pongan a prueba sus prescripciones, remedios y dietas ni tan siquiera los alfareros, los zapateros y quienes se emplean en actividades aún más indignas que éstos tienen más juez de sus creaciones que su arte. Portentoso es, decía, que Sócrates, que ni siquiera recibió imputación de ignorancia de Apolo, el dios que conoció las arenas y adivinó ⟨las medidas⟩ del mar[1], aún no haya dejado de ser denunciado y obligado a rendir cuentas, sino que los sicofantas que van apareciendo después son más crueles con él que Ánito y Meleto y los jueces atenienses de entonces[2]. Si

[1] El suplemento es de Meiser. Sobre el favor de Apolo, cf. PLATÓN, *Apología* 21a; JENOFONTE, *Apología* 14. La descripción de la sabiduría del dios está tomada de HERÓDOTO, I 47, 3.

[2] El contraste entre los artesanos y Sócrates está tomado de JENOFONTE, *Apología* 21. A los pocos años de la condena del sabio, el rétor Polícrates compuso una *Acusación de Sócrates,* donde se imputaban al sabio

hubiera sido pintor o escultor, como Zeuxis, Policleto o Fidias[3], la fama de su arte hubiera escoltado sus obras con alabanzas; porque, cuando los hombres las ven, no sólo no osan censurarlas ni someterlas a un minucioso escrutinio, sino que son espontáneos admiradores de espectáculos renombrados; pero un hombre que no tuvo la destreza manual de los pintores y los escultores, sino que con mesura y con el mayor rigor armonizó su propia vida a la razón, al esfuerzo y la costumbre, a la sencillez, la firmeza, la prudencia y las demás virtudes, ése no obtuvo una fama sólida, alabanzas generalizadas y jueces unánimes, sino que sobre él cada uno sigue diciendo una cosa distinta.

2 A un cometido semejante dedicamos también nuestra presente indagación. Contra este Sócrates Meleto[4] redactó el escrito de acusación, Ánito lo llevó a los tribunales, Licón lo persiguió judicialmente, lo condenaron los atenienses, lo apresaron los Once[5] y lo mató el verdugo. Y a Meleto lo miraba con desdén cuando redactaba la acusación, a Ánito lo despreciaba cuando lo llevó ante los tribunales y de Licón se reía cuando aquél pronunciaba la acusación. Cuando los atenienses estaban votando, él votaba en contra, y cuando acordaban una multa, él proponía otra[6]. Cuando los Once

las iniquidades de sus discípulos Critias y Alcibíades; cf. la introducción de la presente disertación.

[3] Son tres famosos artesanos de época clásica, citados por Máximo en otras disertaciones: sobre el pintor Zeuxis, cf. la nota 17 a MÁXIMO, XXVI 5; sobre el escultor Policleto, cf. VIII 6; sobre Fidias, escultor y arquitecto, cf. II 10, VIII 6, XV 6, XVII 1, XXV 7 y XXVII 7.

[4] Probablemente, un poeta trágico mediocre, que trató de lograr fama con esta actuación judicial.

[5] Los Once eran los once magistrados de Atenas encargados del mantenimiento del orden, los encarcelamientos y las ejecuciones.

[6] Conforme a la costumbre ateniense, los jueces debían elegir entre ésta y la pena propuesta por la acusación. Cf. PLATÓN, *Apología* 35e-38b,

iban a apresarlo, él ofrecía su cuerpo, pues era más débil que muchos cuerpos, pero no ofreció su alma, pues era más poderosa que las de todos los atenienses juntos; no mostraba hostilidad hacia el verdugo ni rechazo ante el veneno[7]. Y aunque los atenienses no lo condenaron de buen grado, él sí murió voluntariamente. Prueba de que él actuó voluntariamente es que, pudiendo tanto redimirse mediante el pago de una multa como partir al destierro si lo sacaban de la cárcel, prefirió morir[8], y prueba de que ellos lo hicieron involuntariamente es que se arrepintieron de inmediato. ¿Qué sentimiento podría ser más ridículo que éste para unos jueces?

¿Deseas aún meditar, a propósito de Sócrates, si en esto 3
actuó o no correctamente? Imagínate que se te acerca uno y te cuenta que había un ateniense de edad provecta y entregado a la filosofía, pobre de fortuna y de naturaleza portentosa: diestro orador, inteligente razonando, despierto, sobrio y capaz de no realizar acción ni decir palabra alguna a la ligera[9], alguien que ha logrado llegar a una edad avanzada y que tiene como panegiristas de su modo de vida entre los griegos a quienes no tenían la naturaleza más vulgar[10] y, entre los dioses, a Apolo; que ése, cuando por envidia, odio y resentimiento contra las cosas hermosas se volvieron contra él Aristófanes desde el teatro, Ánito entre los sofistas, Meleto entre los sicofantas, Licón entre los oradores[11] ⟨y los

donde se cuenta que Sócrates propone como alternativa a la pena comer en el Pritaneo a expensas del erario público.

[7] Cf. PLATÓN, *Fedón* 116bc (verdugo), 117c (veneno).

[8] En el diálogo platónico que lleva su nombre, Critón propuso a Sócrates escapar de la prisión y exiliarse en Tesalia.

[9] Cf. JENOFONTE, *Recuerdos* I 1, 11.

[10] Cf. JENOFONTE, *Apología* 17.

[11] Cf. PLATÓN, *Apología* 23e. En las *Nubes*, ARISTÓFANES ofreció una semblanza grotesca del filósofo y sus enseñanzas; el impacto en el público fue tal que influyó decisivamente en la condena del sabio. Es significativo

miembros del tribunal entre los atenienses⟩[12] —uno, ridiculizándolo, otro, redactando el escrito de acusación, otro, llevándola a los tribunales, otro, pronunciándola y otros, juzgándolo—, comenzó por irritarse con Aristófanes y, delante de los atenienses, lo ridiculizó a su vez en las Dionisias ante jueces ebrios; que, a continuación, se presentó en los tribunales, dio la réplica a los oradores y desarrolló largos discursos, una defensa especialmente diseñada para cautivar a los jueces; que se fue ganando el favor del tribunal con los preliminares, persuadía con las narraciones, demostraba con evidencias, argumentos y conjeturas, haciendo subir al estrado incluso a algunos testigos adinerados y dignos de consideración entre los jueces atenienses[13]; que en las peroraciones suplicaba, rogaba, pedía y hasta vertía lágrimas en el momento oportuno; que concluyó, después de esto, haciendo subir a Jantipa entre gritos de dolor y a los hijos sollozando[14], y que logró manipular a los jueces mediante todos estos procedimientos, de modo que lo absolvieron en la votación, lo compadecieron y lo dejaron en libertad.

4 «¡Hermoso vencedor! Sin duda, saldría de allí a toda prisa hacia el Liceo, luego a la Academia y los restantes lugares de discusión, resplandeciente como aquellos que se

que PLATÓN y JENOFONTE incluyeron entre los participantes de sus *Banquetes* a Aristófanes y Licón, respectivamente, y que en ellos los acusadores de Sócrates se convertían en sus panegiristas; *vid.* L. M. SEGOLONI, *Socrate a banchetto. Il simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma, 1994, págs. 33-42.

[12] Traducimos el suplemento de RUSSELL.

[13] Cf. PLATÓN, *Apología* 33d ss.

[14] Jantipa fue la esposa de Sócrates, famosa por su mal carácter; cf. nota 24 a MÁXIMO, XXXII 9. Tuvo tres hijos, dos de los cuales son aún pequeños en el momento del juicio. Cf. PLATÓN, *Apología* 34ce y 38de, donde Sócrates se niega a servirse de esas tretas.

han salvado de una tempestad en el mar»[15]. ¿Y cómo habría soportado la filosofía el retorno de este individuo? No mejor que un entrenador a un competidor que llegara del estadio ungido de mirra, coronado sin sudor ni polvo, sin recibir golpe ni herida y sin rastro alguno de virtud. ¿Por qué motivo y razón hubiera debido defenderse Sócrates ante aquellos atenienses? ¿En la idea de que se hallaba ante hombres justos? No, eran injustos. ¿De que eran sensatos? No, eran insensatos. ¿De que eran buenos? No, eran malvados. ¿De que eran benévolos? No, estaban enojados. ¿De que eran sus iguales? No, eran muy diferentes de él. ¿De que eran mejores? No, eran peores. ¿De que eran inferiores? ¿Y quién, siendo superior, se hubiera defendido ante un ser inferior? ¿Y qué hubiera dicho en su defensa? ¿Acaso que no era filósofo? No, hubiera mentido. ¿O que lo era? Pero esto mismo es lo que los incomodaba.

«Pero por Zeus que no es nada de eso, sino que debía 5
desbaratar la acusación para hacer ver que ni corrompía a los jóvenes ni estaba introduciendo divinidades nuevas»[16]. ¿Y qué artista convence a los desmañados de lo que a su arte compete? ¿Cómo hacer comprender a los atenienses qué debe entenderse por corrupción de jóvenes, qué por virtud, qué por divinidad y cómo se la ha de honrar? No es eso lo que examinan los mil jueces elegidos por sorteo[17] ni dejó Solón nada escrito al respecto, como tampoco las venerables leyes de Dracón, sino que son citaciones, denuncias, acusa-

[15] Respecto de esta afirmación existen dos posibilidades: o hay que asignarla a un interlocutor ficticio o Máximo la profiere con ironía. Sobre los lugares donde Sócrates dialogaba, cf. MÁXIMO, XVIII 5.

[16] Son las acusaciones contra Sócrates que se leen en PLATÓN, *Apología* 24b.

[17] En realidad, fueron sólo 502 jueces, de los cuales 221 votaron a favor del sabio y 281 en contra.

ciones públicas, rendición de cuentas, juramentos recíprocos y todos los procedimientos del estilo lo que se trata en la Heliea, como †también tienen su parte retórica† las peleas por las tabas en las reuniones de niños, cuando se despojan mutuamente, cometiendo tanta injusticia como la que padecen[18]. La verdad, la virtud y la vida recta precisan de otros jueces, otras leyes y otros oradores, entre los que Sócrates prevalecía y recibía la corona del triunfo.

6 ¿Cómo no hubiera resultado del todo ridículo un anciano filósofo jugando con niños a las tabas? ¿Qué médico ha tratado alguna vez de convencer a los calenturientos de que es bueno pasar sed y hambre?, ¿o quién al incontinente de que el placer es malo[19]?, ¿o a qué negociante de que no aspira a ningún bien? Pues en ese caso Sócrates habría convencido sin dificultad a los atenienses de que no es corrupción de jóvenes la práctica de la virtud ni una transgresión de las normas divinas el conocimiento de la divinidad. En efecto, o sabían lo mismo que Sócrates o bien el uno sabía y los otros no sabían. Pues si hubieran sabido, ¿qué necesidad tenía de dar razones a quienes ya saben? Y si no sabían, lo que éstos necesitaban no era una defensa, sino conocimiento[20]. Las demás defensas las aportan testigos, argumentos, interrogatorios, pruebas, tormentos y otros procedimientos del estilo, para que ante los tribunales salga a la luz lo que hasta entonces estaba oculto. Pero la prueba de la virtud y la excelencia personal es una sola: el respeto que suscitan. Una vez que éste había sido expulsado de la Atenas de entonces, ¿qué necesidad tenía Sócrates de un discurso?

[18] Cf. Platón, *Gorgias* 521d.

[19] Al igual que la del niño, la imagen del médico poco persuasivo y la discusión con el incontinente provienen del *Gorgias* platónico; cf. 456b y 521e-522a para el médico y 481b ss. para la discusión con el pragmático Calicles.

[20] Cf. Platón, *Apología* 26a.

«Por Zeus, para no morir». Pero si era esto de lo que debía guardarse a toda costa el hombre de bien, Sócrates no sólo habría debido defenderse ante los jueces atenienses, sino también evitar hacerse odioso a Meleto, interrogar a Ánito, incomodar a los atenienses por sus yerros y deambular por la ciudad dando con toda suerte de fortunas, artes, ocupaciones y anhelos humanos como su común moderador, duro e inapelable, que no decía a nadie nada rastrero, lisonjero, servil ni condescendiente[21]. Si ya hemos constatado que uno desprecia la muerte en el combate e igualmente el piloto en el mar, y que cada uno de los artesanos busca una buena muerte merced a su arte, ¿cabe pensar que el filósofo debía convertirse en desertor, abandonar el barco y amar en exceso la vida, arrojando la virtud como el escudo en el combate[22]? Y de haber hecho esto, ¿qué juez lo hubiera elogiado?, ¿o quién hubiera tolerado que Sócrates se hubiera presentado rastrero y amilanado ante el tribunal, tomando prestada de otros la esperanza de vivir? Pues ésta es la forma que hubiera debido adoptar la defensa. ¿O había que decir algo que no fuera rastrero ni amilanado ni condescendiente, sino libre y digno de la filosofía? «No es de una defensa de lo que me hablas, sino de encender e inflamar la cólera». Pues, ¿cómo podría soportar semejante defensa un tribunal mediocre, dominado por el pueblo, que se ha torcido a causa de la licencia, que no soporta la franqueza y hace uso de una lisonja permanente? No sería más soportable que un simposio licencioso para un hombre sobrio, que se mantiene alejado de la cratera, despacha a la flautista, limpia las guirnaldas y 7

[21] Cf. Platón, *ibid.* 21b ss., 30e.

[22] Cf. Platón, *ibid.* 28bd. La imagen de la virtud como el arma de la que dispone el alma para defenderse deriva del socrático Antístenes (frs. 134 y 99 Giann. = Diógenes Laercio, VI 12 y 105).

hace cesar la embriaguez[23]. Por eso Sócrates, con toda seguridad, guardó silencio donde no cabía hablar bien, salvaguardando la virtud, guardándose del enojo y procurando a aquéllos el reproche amargo de haberlo condenado incluso permaneciendo en silencio.

8 ¡Mucha necesidad de argumentos tenían los jueces de la Atenas de entonces! Al septuagenario Sócrates los años, la filosofía que en ellos desarrolló y la práctica continuada de la virtud, una vida sin tacha y sana, un modo de vida auténtico, conversaciones honestas, encuentros provechosos y buenas compañías, nada de esto le sirvió para librarse de los tribunales, la cárcel y la muerte[24]: ¿iba a salvar a Sócrates el ánfora[25], que está calculada para breves intervenciones oratorias? No podía, y, de haber podido, Sócrates no lo hubiera aceptado. ¡Quita, quita! Por Zeus y por los dioses, viene a ser como si a Leónidas, el famoso espartano[26], se le hubiera acercado un consejero semejante y le hubiera pedido que retrocediera un poco y que cediera ante la acometida de Jerjes como ante un sicofanta[27] armado; pero él no aceptó, sino que se mantuvo allí con su valentía y sus armas antes que seguir vivo a costa de dar la espalda al rey bárbaro. Pues, ¿qué otra cosa hubiera sido la defensa de Sócrates sino un

[23] Es un comportamiento semejante al de Sócrates al comienzo del *Banquete* platónico.

[24] Cf. JENOFONTE, *Apología* 3, donde Sócrates se muestra convencido de que su trayectoria vital es su mejor defensa.

[25] El ánfora o clepsidra era un reloj de agua, con un mecanismo semejante a los de arena, que controlaba el tiempo de las intervenciones de los oradores.

[26] Rey espartano que con unos trescientos soldados defendió de los invasores persas en 480 a. C. el paso de las Termópilas, donde murió.

[27] A pesar de la presencia en la disertación del sicofanta Ánito, la imagen del sicofanta armado parece fuera de lugar. MEISER *(Studien*, pág. 38) sugirió una corrupción de *elephántēi* en *sykophántēi*; cf. *e.g.* CORNELIO NEPOTE, *Aníbal* 3, 4; POLIBIO, XXXI 3, 11.

dar la espalda, una huida de las heridas y una cobardía revestida de decoro? Por eso mismo se mantuvo firme, recibió la acometida y venció. «Pero los atenienses creían que lo habían condenado a muerte». También Jerjes creyó vencer a Leónidas, pero Leónidas murió y Jerjes fue derrotado; también Sócrates murió y los atenienses lo condenaron a muerte, pero tuvieron por juez a la divinidad y a la verdad. He aquí el escrito de acusación de Sócrates contra los atenienses: «El pueblo de Atenas ha cometido injusticia al no creer en los dioses en los que Sócrates cree y al introducir distintos dioses novedosos. Para Sócrates, Olímpico es Zeus, para los atenienses, Pericles[28]; y mientras que Sócrates confía en la palabra de Apolo, los atenienses le hacen frente con sus votos. El pueblo de Atenas comete también injusticia al corromper a los jóvenes: corrompió a Alcibíades, a Hiponico, a Critias y a otros miles»[29]. ¡Oh, acusación verdadera, tribunal justo y condena amarga! Por mostrarse impíos con Zeus vinieron la peste[30] y la guerra del Peloponeso, por corromper a los jóvenes, Decelía, el desastre de Sicilia y las desgracias del Helesponto[31]. Así dicta justicia la divinidad, así condena.

[28] Cf. ARISTÓFANES, *Acarnienses* 530; PLUTARCO, *Vida de Pericles* 8, 3 y 39, 2.

[29] Máximo vuelve contra Atenas la acusación que Polícrates había vertido contra el sabio en su *Acusación de Sócrates*, al achacarle los males ocasionados por sus dos malos discípulos; cf. la introducción de la presente disertación.

[30] Cf. TUCÍDIDES, *Historia* II 47 ss. Nótese la habilidad de Máximo en este pasaje: los desastres de la guerra del Peloponeso, resultado del pecado de los atenienses de llamar «Olímpico» a Pericles, da la impresión de que son consecuencia directa del mal trato infligido a Sócrates.

[31] Son serios reveses de Atenas en la guerra del Peloponeso: sobre Decelía, cf. TUCÍDIDES, *Historia* VI 91, VII 19 y nuestra nota 22 a MÁXIMO, VI 5; sobre la expedición contra Sicilia, TUCÍDIDES, *ibid.* VI 1 ss., esp. VII 70 ss.; sobre la derrota de Egospótamos (405 a. C.), JENOFONTE, *Helénicas* II 1, 15-32.

IV

QUIÉNES HAN DISCURRIDO MEJOR SOBRE LOS DIOSES, SI LOS POETAS O LOS FILÓSOFOS

INTRODUCCIÓN[1]

Frente a la distinción tajante que Platón había establecido entre la poesía y la filosofía en la *República* (X 607bd), Máximo se esfuerza en demostrar que, siempre que transmitan la verdad sobre la divinidad, ambas son denominaciones alternativas de una misma noción[2]. Haciéndose eco de una concepción pesimista del desarrollo de la civilización[3], Máximo explica el tránsito de la poesía a la filosofía como una necesidad de adaptar las enseñanzas sobre la verdad divina a un auditorio diferente, peor y más diversificado que el antiguo[4]. Esta diferencia temporal, sin embargo, se conjuga con

[1] Discusiones: HEINEMANN, *Poseidonios* II, pág. 99; KINDSTRAND, *Homer*, págs. 168-169, 172-174; PUIGGALI, *Études*, págs. 171-189; SZARMACH, *Maximos*, págs. 16-19; F. STOK, «Un topos platonico nel *de medicina* di Celso», en I. MAZZINI-F. FUSCO (eds.), *I testi di medicina latini antichi. Problemi filologici e storici*, Roma, 1985, págs. 115-129; TRAPP, *Maximus*, págs. 31-40; GRIMALDI, *Due orazioni*, págs. 25-86.

[2] Este modo de conciliación, frecuente en el siglo II d. C., será el que adopten los alegoristas neoplatónicos: *vid*. J. TATE, «On the History of Allegorism», *Class. Quart.* XXVIII (1934), 105-114. Sobre el valor filosófico de la poesía de Homero, cf. MÁXIMO, XXVI.

[3] Cf. Introducción General, pág. 26.

[4] La exaltación de la Antigüedad como época de sabiduría es una posición intelectual corriente en el siglo II d. C.: la encontramos, por ejemplo,

la simultaneidad de ambas artes retomando una declaración famosa de Protágoras en el diálogo platónico homónimo (316cf): muchos filósofos, en lugar de mostrar la verdad desnuda y granjearse así la enemistad del público, como Sócrates, se disfrazan de poetas para seducir al público mediante el placer de la poesía (§ 6). La misma oscilación existe a propósito de los medios expresivos de una y otra arte: por un lado, la filosofía es la expresión de la verdad desnuda, desprovista de cualquier ornato poético (§ 5), pero, por otro, hace uso del mito para seducir con mayor facilidad[5]. Por supuesto, a juicio de Máximo, no debemos creer literalmente los mitos de Platón y otros filósofos, quienes, por la debilidad de la inteligencia humana, recurrieron a la alegoría para dar a entender verdades más complejas (§§ 4-5). A este respecto, es deudor de una tradición de pensamiento que encontró en Homero un rico caudal de alegorías filosóficas. Ya los presocráticos habían identificado los principios físicos de la naturaleza con determinadas divinidades homéricas[6]. En el siglo VI a. C., Teágenes de Regio compuso un primer tratado *Sobre Homero*, en el que defendía al poeta de los ataques de Jenófanes de Colofón haciendo uso del método alegórico, también practicado por los pitagóricos[7]. Pero, más tarde, fueron los estoicos quienes quedaron como los máximos exponentes de esta línea de interpretación[8]; su influjo se deja sentir, por ejemplo, en las *Alegorías homéricas* de Heráclito. Máximo comparte con ellos la idea de que la poesía es una actividad filosófica y Homero, el padre de la filosofía[9]. Tan sólo Epicuro quedará fuera del conjunto de poesía y filosofía desde una doble perspectiva: por un lado, por no haberse servido de un medio expresivo adecuado a la expresión de la verdad; por otro, por no haber sabido captar la esencia de la divinidad (§§ 8-9).

en DIÓN DE PRUSA *(Discursos* I 57, XII 63, XXXVI 34, LIII 1 y 6) y en CELSO (cf. ORÍGENES, *Contra Celso* IV 36, VI 3, VII 58). Por su parte, PLUTARCO *(Sobre los oráculos de la Pitia* 406ef) describe una evolución semejante de la poesía a la prosa, más adecuada a los nuevos tiempos y las actuales mentes humanas para la exposición de la palabra divina.

[5] Máximo valora los mitos cuando encierran un enigma, es decir, cuando transmiten una verdad filosófica profunda; cf. KINDSTRAND, *Homer,* págs. 172-174; GRIMALDI, *Due orazioni,* págs. 68-71.

[6] Por ejemplo, Tales identificó el agua con Océano, y Anaxímenes y Anaxágoras, el aire con Zeus. *Vid.* BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère,* págs. 85-100.

SINOPSIS

Poesía y filosofía son dos nombres de un mismo asunto (1).

Símil: identidad del día y la luz del sol.

Diferencias: el tiempo y la forma.

[7] *Vid.* J. SVENBRO, *La parola e il marmo. Alle origini della parola poetica,* Turín, 1984 (ed. orig., Lund, 1975), págs. 101-121, quien analiza la interpretación física de la «Teomaquia» de *Ilíada* XX 67-74 y XXI 423-425 —retomada por Máximo en XXVI 8— como ejemplo del tipo de análisis propugnado por Teágenes. A propósito de los pitagóricos, *vid.* DETIENNE, *Homère.* De tradición pitagórica es la interpretación de Jenócrates, sucesor de Espeusipo al frente de la Academia, del Uno como el dios Zeus, y de las potencias divinas del aire, el agua y la tierra como Hades, Posidón y Deméter, respectivamente; cf. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère,* págs. 152-154. Cf. además la Introducción General, págs. 34-38.

[8] *Vid.* BUFFIÈRE, *ibid.,* págs. 137-152.

[9] Cf. ESTRABÓN, *Geografía* I 2, 3. SÉNECA *(Epístolas* VIII 8) observa que los poetas dicen lo que los filósofos dicen o deberían decir. Finalmente, sobre Homero como padre de la verdad y la filosofía, cf. Ps.-PLUTARCO, *Vida de Homero* 92; TEMISTIO, *Discursos* XX 236b = II 7, 16 s. SCHENKL-DOWNEY-NORMAN.

La diferencia de tiempo no es cualitativa (2-3).

- Símil: las medicinas antigua y nueva (2).
- Adecuación de la poesía al alma antigua, ingenua, y de la filosofía a la actual, desconfiada y mala (3).

La diferencia de forma: el enigma y el mito (4-6).

- No hay que entender literalmente lo que Homero, Platón, Ferécides y Heráclito dicen de los dioses (4).
- El uso del enigma y el mito palia la debilidad de la comprensión humana (5).
- Los filósofos modernos han desvestido los mitos de su ropaje y revelado su sentido.
- Los mitos están a medio camino entre enigma y discurso, entre conocimiento e ignorancia (6).
- El filósofo usa el mito y se convierte en poeta para ganar en popularidad y no suscitar la envidia.

Identidad del arte del poeta y el filósofo (7).

- Símil: la diferencia de las armas de Aquiles (oro) y Ayante (cuero) no comporta diferencias de virtud.
- La diferencia formal no es relevante si el mensaje es verdadero.

Excepción: Epicuro (8-9).

- Las opiniones de Homero sobre los dioses son fidedignas y traducibles al lenguaje filosófico (8).
- El discurso de Epicuro sobre la divinidad perezosa no tiene parangón (9).
- Objeción: si cada arte tiene su responsable, el Universo tiene que tenerlo.
- Símil: Zeus no es comparable a Sardanápalo.

QUIÉNES HAN DISCURRIDO MEJOR SOBRE LOS DIOSES, SI LOS POETAS O LOS FILÓSOFOS

Terribles son los hombres con sus pendencias, que han 1
alcanzado no sólo el régimen político, el poder y los males comunes, sino también a los más pacíficos de los seres: la poesía y la filosofía. Dos nombres tiene el asunto, pero es simple en esencia y se diferencia de sí mismo tanto como cuando alguien cree que el día es algo distinto de la luz del sol que cae sobre la tierra o que el sol que sigue su curso sobre la tierra es distinto del día: ésa es la relación de la poesía con la filosofía. De hecho, ¿qué es la poesía sino una filosofía antigua en el tiempo, compuesta en verso y de contenido mitológico[1]?, ¿y qué la filosofía sino una poesía más reciente en el tiempo, más ligera en su composición y más clara en su expresión? Tratándose de dos asuntos que tan sólo difieren entre sí en el tiempo y la forma, ¿cómo podría arbitrarse la diferencia entre lo que unos y otros, poetas y filósofos, dicen sobre los dioses?

¿O bien diremos que esta indagación nuestra se asemeja 2
a la de alguien que, reflexionando sobre aquella primera

[1] Cf. Estrabón, *Geografía* I 2, 3. El pasaje es citado por Carballo en el *Cisne de Apolo;* cf. *supra,* pág. 71.

medicina en comparación con la nueva, aplicada a los cuerpos actuales, examinara lo mejor y lo peor que hay en cada una de ellas[2]? A éste podría contestarle Asclepio que los tiempos no hacen cambiar las otras artes, cuya utilidad es siempre la misma y cuyas actividades también están próximas. Pero la medicina se basta[3] para atender al temperamento de los cuerpos —asunto no estable ni acordado, sino que se altera y cambia con los alimentos del régimen— y descubrir para él remedios y tipos de régimen que varíen en función de las situaciones, saludables para la alimentación que en cada caso se requiera. «De modo que no vayas a pensar que mis famosos hijos, Macaón y Podalirio, fueron en algo curadores menos diestros que quienes más tarde se han aplicado al arte y han descubierto esos sabios y variados remedios[4]. Más bien, al contrario: en aquel tiempo el arte, que trataba con cuerpos que no eran delicados, variados ni

---

[2] El contraste entre los dos tipos de medicina está tomado de PLATÓN, *República* III 405c-406c. La formulación de Máximo es muy próxima a la de SÉNECA, *Epístolas* XCV 14-15.

[3] Traducimos, por dar mejor sentido, la conjetura de Hernández Muñoz *eparkê* (transmitido a veces como *aparkê: an arkêi* R) frente a la conjetura de Orelli *anánkē,* aceptada por Trapp y Koniaris.

[4] Estos hermanos eran reyes tesalios que, por su dedicación a la medicina, lograron la exención de atender a las armas durante el asedio de Troya, permaneciendo en retaguardia para salvar vidas. Cf. CELSO, *Sobre la medicina* 1-2, donde el médico contemporáneo de Máximo minusvalora la medicina antigua por el hecho de que no se solicite la ayuda de Macaón y Podalirio para la peste que asola el campamento aqueo y para desgracias semejantes, sino sólo para las actividades recogidas en el verso homérico citado por Máximo. STOK, «Un topos platonico nel *de medicina* di Celso», ha visto en este pasaje una polémica con Celso, mediante la cual Máximo buscaría una posición de compromiso frente a la condena platónica de la medicina. Cf. GRIMALDI, *Due orazioni,* págs. 51-53, quien da una serie de argumentos que invitan a la cautela ante esta propuesta.

endebles en modo alguno, los trataba con facilidad y su cometido era algo sencillo:

extraer los dardos y rociar por encima remedios calman-
[tes[5].

Y cuando tocó a su fin, debido a que los cuerpos se fueron desprendiendo poco a poco de ella hacia un régimen más variado y a un mal temperamento, se diversificó también ella y se trocó, de su anterior simplicidad, en una forma diversificada[6]».

¡Venga!, que el poeta, juntamente con el filósofo, res- 3
ponda de sus prácticas, como Asclepio. Ése lamentaría profundamente que alguien pensara que Homero y Hesíodo, o, por Zeus, Orfeo o algún otro de los hombres de entonces fueron en algún aspecto inferiores en sabiduría a Aristóteles de Estagira, Crisipo de Cilicia, Clitómaco de Libia[7] o a quienes nos descubrieron muchos y sabios principios[8]. «Pero no, son diestros en la misma medida y en lo mismo, si no más». Tal como ocurría con los cuerpos, que antiguamente eran fáciles de tratar por el arte con una dieta adecuada, pero luego precisaron de un arte más sofisticado, así también el alma de antaño, por su sencillez y su pretendida ingenuidad, precisó de una filosofía musical y más afable, que mediante fábulas se la ganase y la manejara, tal como las ayas apacientan a los niños con cuentos. Pero a medida que fue progresando en destreza, madurando y colmándose de desconfianza y maldad, también se puso a examinar los mitos y, al

---

[5] *Ilíada* XI 515.

[6] Cf. MÁXIMO, XXXIX 2, XL 3.

[7] Clitómaco (187/6-110/109 a. C.) fue el discípulo de Carnéades que sucedió a Crates de Tarso al frente de la Academia escéptica.

[8] Cf. PLATÓN, *Protágoras* 316de.

no aguantar los sentidos velados, descubrió la filosofía, la desvistió de su atavío y se sirvió de las palabras desnudas. Pero éstos, los que siguieron, no son diferentes de los anteriores, salvo por la forma versificada, sino que las opiniones sobre los dioses, que se remontan a los orígenes, han permeado la filosofía entera[9].

4 A Epicuro lo excluyo de mi discurso como poeta y como filósofo[10], pero todos los demás han tratado un único y mismo asunto. Salvo que creas que Homero se encontró con dioses que disparan con arco, conversan y beben[11] o cualquier otra cosa como las que aquél canta de ellos. Porque tampoco hay que creer que Platón se encontrara con Zeus convertido en auriga, subido en un carro alado ⟨y⟩ con un ejército de dioses formado en once batallones[12] ni con los dioses que festejaban en el palacio de Zeus las bodas de Afrodita, cuando Prosperidad y Penuria se unieron sin que

[9] Sobre el aprovechamiento filosófico de Homero, *vid.*, en general, BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*.

[10] Las causas de esta exclusión son su visión negativa de la divinidad, su rechazo de la tradición mítica (cf. *infra,* §§ 9-10) y su exaltación del placer (cf. XXXIII 3).

[11] Como explica KONIARIS (pág. 44, *app. cr.),* dado que en Homero los dioses nunca hacen sacrificios *(thýousin),* preferimos traducir la corrección de Davies *pínousin* («beben»). El verbo habría sido explicado en una glosa como «se emborrachan» *(methýousin)* y, finalmente, una versión corrupta de la glosa *(thýousin)* habría sustituido al verbo original. Cf. *Ilíada* I 48-52 (Apolo con el arco), 493 ss. (conversación) y 584 ss. (bebida). Hernández Muñoz propone otra conjetura plausible: *boēthoûsin,* «prestan ayuda», cosa que hacen con frecuencia en la *Ilíada* en favor de uno u otro bando.

[12] Cf. PLATÓN, *Fedro* 246e, donde se habla de once «secciones» *(mérē),* que Máximo ha reemplazado por el homérico «batallones» *(lóchous);* también HERMIAS, *Escarnio de los filósofos paganos* 11 y 15. Como indica GRIMALDI *(Due orazioni,* pág. 63), en otros de los pasajes platónicos glosados a continuación el autor ha introducido igualmente variaciones de detalle, que señalamos en las notas correspondientes.

nadie los viera y de aquel encuentro engendraron, ambos a dos, a Amor[13], ni, digo yo, contempló el Piriflegetonte, el Aqueronte, el Cocito y los ríos de agua y fuego que fluyen arriba y abajo[14] ni vio a Cloto y a Átropo ni se encontró con el huso que gira con siete vueltas diferentes[15]. Pero examina también el poema del de Siros: Zeus, Ctonia y su mutuo amor, el nacimiento de Ofioneo, el combate de los dioses y el árbol y el peplo[16]. Examina también lo de Heráclito:

Dioses mortales, hombres inmortales[17].

Todo estaba lleno de sentidos velados[18], tanto entre los 5
poetas como entre los filósofos[19], cuya veneración de lo

[13] Cf. PLATÓN, *Banquete* 203b-204a, que sitúa el suceso en la celebración del nacimiento de Afrodita, no en sus bodas.

[14] Cf. PLATÓN, *Fedón* 111e.

[15] Cf. PLATÓN, *República* X 616c-617e, donde se habla de ocho torteras, no de siete. No hace falta suplir el nombre de Láquesis para completar el trío de las Moiras, como propuso Markland.

[16] FERÉCIDES, test. 11 y frs. 1, 3, 4 D.-K.; una cita semejante se lee en HERMIAS, *Escarnio de los filósofos paganos* 12; cf. KINDSTRAND, «Date and Character», pág. 347. En el fr. 3 Zeus, para proceder a crear, se transforma en Eros, lo que apoyaría la traducción «Zeus, Ctonia y el Amor que existe en ellos», defendida por PUIGGALI, *Études,* págs. 177-178 y 581-582. Ofioneo es el rival de Crono en el combate de los dioses. Finalmente, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *(Stromata* VI, VI 53, 5) se refiere al enigma de Ferecides de la encina alada y un manto multicolor colgado de ella, todo lo cual, quizás, es un modo enigmático de referirse a la tierra, presente de bodas de Zeus a su esposa; cf. PUIGGALI, *ibid.,* pág. 173.

[17] Paráfrasis de HERÁCLITO, fr. 62 D.-K.; cf. LUCIANO, *Subasta de vidas* 14. La continuación del fragmento se lee en MÁXIMO, XLI 4.

[18] Dado que más tarde (§ 6) Máximo distingue entre mito y enigma, preferimos traducir *aínigma* como «sentido velado» en vez de «enigma»; cf. PUIGGALI, *Études,* pág. 180, nota 1. Expresiones semejantes se leen en PLOTINO, *Enéadas* II 3, 7, 12 («Todo está lleno de señales») y PROCLO, *Comentario a la República de Platón* 368b.

verdadero estimo yo más que la franqueza de los de ahora[20], pues, cuando las cosas no se pueden percibir nítidamente a causa de la debilidad humana, el mito es un intérprete más decoroso. Yo, si los modernos han visto algo más que los antiguos, bendigo a estos hombres por su visión; pero si, sin aventajarlos en nada en conocimiento, tan sólo han cambiado los sentidos velados de aquéllos en mitos explícitos, miedo me da que alguien los detenga por revelar palabras de los misterios[21]. Pues, ¿qué otra cosa es el mito sino un discurso cubierto con un atavío distinto, como las imágenes que los oficiantes de los misterios rodean de oro, plata y velos, dignificando sus propias expectativas[22]? Pues, como el alma humana es osada, estima menos lo que tiene delante, mientras que siente admiración por lo distante. Adivinando lo que no ve y tratando de darle caza con sus razonamientos, cuando no lo logra se intensifica su afán por descubrirlo y, cuando lo logra, lo estima como si fuera su propia creación.

6 Como los poetas lo comprendieron, idearon para ella un artificio en sus discursos sobre los dioses: los mitos, que son más oscuros que los discursos pero más claros que el enigma, a medio camino entre el conocimiento y la ignorancia,

[19] PLUTARCO *(Los oráculos de la Pitia* 402ef) señala el empleo de la forma poética por parte de los siguientes «filósofos»: Orfeo, Hesíodo, Parménides, Jenófanes y Empédocles.

[20] Probable alusión a la excesiva libertad de palabra de los filósofos cínicos y epicúreos.

[21] Sobre la distinción —probablemente de tradición platónica— entre mito y enigma, cf. JULIANO, *Discursos* VII, 201a y, a propósito de la comparación de poesía, filosofía y culto religioso, DIÓN DE PRUSA, *Discursos* XXXVI 32-35. A este respecto, cuenta ARISTÓTELES *(Ética a Nicómaco* III 1, 1111a) que Esquilo tuvo que habérselas con la justicia por divulgar los secretos de Eleusis.

[22] La asimilación de la poesía a la religión la comparten neoplatonismo y estoicismo. Un argumento semejante se lee en ORÍGENES, *Sobre los principios* IV 2, 8; *vid.* DANIÉLOU, *Mensaje evangélico,* pág. 278.

dignos de confianza por el placer que procuran pero indignos de ella por su concepción maravillosa, conductores del alma a la búsqueda de la verdad y a llevar esta indagación lo más lejos posible[23]. Y lo que generalmente ha pasado inadvertido es que esos hombres que acechan nuestros oídos, aun siendo filósofos, reciben el nombre de poetas, porque han asumido un arte popular a cambio de un asunto que suscita la envidia[24]. El filósofo ofrece al vulgo una enseñanza gravosa y difícil, tal como el rico resulta entre los pobres un espectáculo gravoso, el temperado entre los incontinentes y el valiente entre los cobardes; los vicios no soportan las virtudes que ganan en ornato al estar en medio de ellos. El poeta, en cambio, ofrece una enseñanza elegante y popular, estimada por el goce que procura, pero cuya virtud es ignorada. Tal como los médicos ocultan a los enfermos inapetentes lo desagradable de lo que aprovecha mezclando el amargor de los medicamentos con alimento gustoso[25], así también la antigua filosofía, depositando su propio saber en mitos, en versos y en la forma del canto, pasó inadvertida cuando con el envoltorio de su atractivo mezcló lo desagradable de las enseñanzas.

Así pues, no preguntes quiénes han discurrido mejor so- 7
bre los dioses, si los poetas o los filósofos. Antes bien, se-

[23] Sobre el valor propedéutico del mito, cf. PUIGGALI, *Études,* págs. 183-184, con una selección de fuentes que arranca de ARISTÓTELES, *Metafísica* I 2, 9-10, 982b.

[24] Adaptación de PLATÓN, *Protágoras* 316d, donde Protágoras explica que quienes practicaron el arte de la sofística antes que él, para escapar de la envidia, ocultaron su saber con el disfraz de artes como la poesía, la religión o la gimnástica. Para el término «popular» *(dēmoterpḗs)* referido a la poesía, cf. Ps. PLATÓN, *Minos* 321a.

[25] Sobre el símil, cf. PLATÓN, *Leyes* II 659e-660a; JENOFONTE, *Recuerdos* IV 2, 17; PLUTARCO, *Sobre la educación de los hijos* 13d; DIÓGENES, fr. 330 GIANN.; MÁXIMO, XXV 5.

llando tratados y treguas entre las ocupaciones, examínalas como si fueran un arte sola y de voz unísona; pues, aunque lo llames poeta, te estás refiriendo al filósofo y, aunque lo llames filósofo, te estás refiriendo al poeta. Valientes llamas tanto a Aquiles, que participa en la expedición con su bien trabajado escudo de oro, como a Ayante, aunque lleve un escudo de cuero[26]; las acciones de uno y otro por igual la virtud las convierte en excelentes y asombrosas, y en este caso en nada aventaja el oro al cuero. Compara también aquí los versos y el canto con el oro, y la prosa, con el material plebeyo, y mira no el oro ni el cuero, sino la virtud de quien los usa. Que diga la verdad, aunque la diga como poeta, aunque la diga en mitos, aunque la diga cantando, que yo lo seguiré en los sentidos velados, escrutaré el mito y no me distraerá el canto; que diga la verdad, aunque la diga en prosa, que yo aceptaré y apreciaré la accesibilidad de las enseñanzas. Pero si privas de la verdad a uno y a otro, al poeta y al filósofo, crearás un canto sin musa, y convertirás el discurso en mito. Sin la verdad no confiarás plenamente ni en el mito del poeta ni en el discurso del filósofo.

8 Efectivamente, Epicuro pronuncia discursos, pero más extraños que los mitos, de modo que, al menos yo, creo más a Homero cuando dice sobre Zeus que pesaba sobre una balanza de oro las almas de dos guerreros excelentes,

la de Aquiles y la de Héctor matador de hombres[27],

[26] Para el escudo de Aquiles, cf. *Ilíada* XVIII 478 ss. y XIX 373 ss.; para el de Ayante, con siete capas de cuero y una octava de bronce, cf. *Ilíada* VII 219-223, 245-246, 266-267 y XI 545.

[27] *Ilíada* XXII 211, donde el resto de la tradición homérica llama a Héctor «domador de caballos» *(hippodámoio)*. Sólo Máximo lo llama «matador de hombres» *(andraphónoio)*, epíteto aplicado al héroe únicamente en *Il.* XXIV 724.

manteniendo el astil sujeto con su diestra. Pues veo que el destino de los hombres se tuerce con la diestra de Zeus:

no será revocable, falaz ni sin cumplimiento
a lo que con la testa yo dé mi asentimiento[28].

Percibo los asentimientos de Zeus: por ellos la tierra permanece en su sitio, el mar la cubre, el aire sopla a través de ella, el fuego corre hacia las alturas, el cielo efectúa sus rotaciones, los animales nacen y los árboles brotan; también son obra de los asentimientos de Zeus la virtud del hombre y su felicidad[29]. Y comprendo también a Atenea, que unas veces apoya a Aquiles, alejando del hombre el enojo y tirando de él hacia atrás[30], y otras asiste a Odiseo

en todos sus esfuerzos[31].

Comprendo también a Apolo, dios arquero y músico: amo su armonía, pero temo su flechería[32]. Agita la tierra Posidón con su tridente, congrega Ares los batallones de los ejércitos y Hefesto trabaja el bronce, pero no sólo para Aquiles, sino que se alía y colabora con toda actividad que precise del fuego[33]. Esto lo cuentan los poetas y lo cuentan

[28] *Ilíada* I 526-527, versos muy usados para simbolizar la autoridad de Zeus. Cf. MÁXIMO, XLI 2, donde se cita el siguiente verso homérico (I 528) en un contexto muy parecido. Cf. SCHWABL, «Zeus nickt», págs. 29-30.

[29] La identificación de Zeus con la Providencia divina es de origen estoico; cf. CRISIPO, *SVF* II 1077 (= CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 39-41), y DIÓGENES DE BABILONIA, *SVF* III 33 (= FILODEMO, *Sobre la piedad* 15).

[30] *Ilíada* I 193-222.

[31] *Odisea* XIII 301; cf. MÁXIMO, XXVI 8.

[32] Cf. *Ilíada* I 43-52 (arquero), 603 (músico).

[33] Cf. *Ilíada* XVIII 410 ss.

también los filósofos: si sustituyes los nombres, descubrirás la semejanza y reconocerás el contenido del relato. Llama tú a Zeus mente prístina y soberana, a la que todos siguen y obedecen; a Atenea, prudencia[34]; a Apolo, sol; a Posidón, soplo vital que atraviesa tierra y mar, regulando su estabilidad y consenso[35].

9 Y dondequiera que vayas, descubrirás que en el universo de los poetas todo está lleno de nombres, mientras que en el de los filósofos, de razones. Ahora bien, lo que cuenta Epicuro, ¿a qué mito habré de compararlo? ¿Existe algún poeta que sea tan perezoso, descuidado e ignorante de los dioses como él?

Lo inmortal ni tiene cuidados ni los procura a otro[36].

¿Qué mito me resultará semejante? ¿Cómo representaré a este Zeus? ¿Realizando qué acciones, tomando qué decisiones, disfrutando de qué placeres? En Homero Zeus bebe, pero también pronuncia discursos y delibera[37], tal como la gestión de los asuntos de Asia emana del Rey y la de los

[34] También en esta identificación hay que pensar en un influjo estoico; cf. Crisipo en Diógenes de Babilonia, *SVF* III 33 (= Filodemo, *Sobre la piedad* 15); Heráclito, *Alegorías de Homero* XXX 4, LIV 2; Cornuto, *Compendio de teología griega,* pág. 33, 9-11, pág. 36, 10-13 y pág. 37, 20-22 Lang. Sobre el influjo en los Padres Apologistas de esta concepción de Atenea a través del platonismo medio, cf. Daniélou, *Mensaje evangélico,* pág. 87.

[35] Cf. Jenócrates, fr. 213 Isnardi, respecto del cual Máximo ha extendido a la tierra el ámbito del soplo de Posidón.

[36] Epicuro, *Máximas capitales* 1 (= Diógenes Laercio, X 139). En la cita, Máximo reemplaza *tò makárion kaì áphtharton* por *tò athánaton,* simplificando la descripción de la divinidad.

[37] Cf., por ejemplo, *Ilíada* I 511 ss., donde Zeus, tras deliberar con Tetis, marcha a disfrutar de un banquete con los dioses olímpicos. Cf. Marco Aurelio, VI 44: «No es fácil imaginar un dios que no delibera».

griegos, de la Asamblea de los atenienses: delibera el Gran Rey sobre Asia, sobre Grecia, el pueblo de Atenas. También deliberan sobre la nave el piloto, sobre el ejército, el general, y sobre la ciudad, el legislador; y para que se salven la nave, el ejército, la tierra y la casa, problemas tiene el piloto, problemas el general, problemas el legislador. Y sobre el cielo, la tierra, el mar y las restantes partes, ¿quién delibera, Epicuro? ¿Quién es el piloto? ¿Quién el general? ¿Quién el legislador? ¿Quién el campesino? ¿Quién el administrador? Ni siquiera Sardanápalo estuvo del todo inactivo, sino que, encerrado en el interior de su palacio, tumbado en un sólido diván en medio del cortejo de sus mujeres, deliberaba acerca de cómo podría salvarse Nínive y de cómo podrían ser felices los asirios[38]. ¿Y a ti el placer de Zeus te parece más perezoso incluso que el del Sardanápalo aquel[39]? ¡Ay, mitos increíbles e inadecuados a toda armonía poética!

[38] Cf. nota 40 a Máximo, I 9.

[39] Una réplica a Epicuro se lee en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 76-80; cf. también I 123 y Lucrecio, *La naturaleza* V 156 ss. sobre la negación epicúrea de la divina Providencia.

V

SI HAY QUE HACER PLEGARIAS A LOS DIOSES

INTRODUCCIÓN[1]

El tema de la presente disertación atrajo el interés de la erudición grecorromana, tanto pagana como cristiana, de los primeros siglos del Imperio[2]. Máximo comienza con la historia de Midas y Sátiro (§ 1), que sirve para atraer la atención del público y de la cual deducirá la cuestión central del discurso: si procede hacer súplicas a los dioses, es decir, alzar la voz para pedirles lo que no se tiene[3]. El punto de par-

---

[1] Discusiones: SOURY, *Aperçus,* págs. 15-38; PUIGGALI, *Études,* págs. 265-281; SZARMACH, *Maximos,* págs. 52-56; VAN DER HORST, «Maximus of Tyre on Prayer»; TRAPP, *Maximus,* págs. 40-50.

[2] Cf. SZARMACH, *Maximos,* págs. 54-55 y, sobre todo, A. MAGRIS, «'A che serve pregare, se il destino è immutabile?' Un problema del pensiero antico», *Elenchos* XI 1 (1990), 51-76, esp. págs. 57 ss. —un trabajo que, sin embargo, omite cualquier referencia a Máximo—. Entre los paganos, SÉNECA explica a Lucilio *(Epístolas* XCV 47) que venerar a un dios significa conocer su esencia, y PLUTARCO *(Isis y Osiris* 351de) estima que los hombres deberían suplicar a los dioses no para conseguir oro o plata, sino conocimiento y juicio. Entre los autores cristianos, el paralelo más próximo lo encontramos en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *(Stromata* VII, VII 39, 6), quien define la oración como «una conversación con Dios»; cf. *infra,* § 8 y M. POHLENZ, reseña de SOURY, *Aperçus,* en *Gnomon* XXI (1949), 353-354.

[3] El verbo *eúchomai,* que traducimos por «suplicar» o «hacer una plegaria», tiene el sentido originario genérico de «elevar la voz», que Máxi-

tida es la reflexión del *Eutifrón* platónico acerca de si las súplicas y las ofrendas a los dioses pueden considerarse un «arte comercial» (14e)[4]. Máximo detecta esa mala concepción en los poemas de Homero, a quien desautoriza por haber presentado a unos dioses caprichosos y sobornables, que desatienden a hombres como Príamo, que cayó en la desgracia a pesar de no haber olvidado jamás un sacrificio, pero atienden a Crises cuando recuerda las ofrendas que Apolo debía contar en su haber (§ 2; cf. § 7). Sin embargo, esta crítica se conjuga en el resto de la disertación con una acumulación de ejemplos homéricos que sirven para reforzar la idea de la inutilidad de alzar la voz para suplicar a los dioses. A continuación (§ 4) pasa Máximo a argumentar la inutilidad de una súplica que deba ser concedida por la providencia *(prónoia),* el destino *(heimarménē),* la fortuna *(týchē)* o el arte humano *(téchnē)*[5]. Retoma el hilo argumental a continuación (§ 7) planteando una disyuntiva: o volverse malo para obtener lo que los dioses nunca concederían u obrar como el filósofo, que alza la voz para conversar con los dioses no sobre lo que desea tener, sino sobre lo bueno

---

mo opone al especializado de «suplicar» para diferenciar al filósofo, que eleva la voz en acción de gracias para conversar con los dioses; cf. *infra.*

[4] Cf. Soury, *Aperçus,* pág. 15. También pueden haber influido en Máximo las siguientes obras y pasajes: Platón, *Leyes* VII 801b, donde se advierte de los riesgos de pedir algo pernicioso; el *Alcibíades II* de Ps.-Platón, subtitulado *Sobre la súplica,* heredero en este sentido de la concepción platónica *(vid.* J. Souilhé [ed.], *Platon, Œuvres complètes,* vol. XIII 2, París, 1930, págs. 13-16); también los tratados, hoy perdidos, que al tema dedicaron Aristóteles y Favorino. En el ámbito cristiano, cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, VII 35, 1-49, 7 y el tratado *Sobre la súplica* de Orígenes.

[5] Sobre esta clasificación y otras semejantes, cf. Soury, *Aperçus,* págs. 22-34, e *infra* las notas al pasaje.

que ya tiene. En conclusión, el filósofo es la única persona con derecho a hacer lo que los demás no saben: suplicar.

SINOPSIS

Ejemplos introductorios de súplicas a los dioses: Midas y Sátiro (1), Creso y Apolo, el duelo de Héctor y Ayante, Príamo, Agamenón y Crises (2).

Los dioses no son mudables y saben quién merece recibir (3).
- Símil del general que coloca a cada uno en su puesto.

Factores de los que depende la concesión de las peticiones. Providencia, destino, arte y fortuna (4).
- No tiene sentido suplicar a la providencia.
- Si el Dios cuida de todo, no concederá nada contrario a la salvación de la totalidad.
- Ejemplos: Asclepio y la parte enferma del cuerpo; desgracias particulares de los griegos.
- Si cuida de las partes, no concederá lo malo y sí lo bueno, independientemente de que se le pida.
- No tiene sentido suplicar al destino (5).
- Metáfora: el destino es un tirano cruel, como Pisístrato, Periandro y Trasibulo.
- También los dioses son víctimas del destino.
- No tiene sentido suplicar a la fortuna ni al arte (6).
- Conclusión: no sirve de nada suplicar a los dioses.

La iniquidad es el medio de muchos de lograr lo que desean sin recurrir a los dioses, que no son sobornables (7).

Objeción del interlocutor ficticio: Sócrates hacía súplicas (8).
- Respuesta: El sabio no pide lo que no tiene, sino que conversa con los dioses sobre lo que tiene.
- Conclusión: el filósofo es el único que sabe pedir.

SI HAY QUE HACER PLEGARIAS A LOS DIOSES

Cuenta la fábula que un frigio de vida perezosa y amante 1
de las riquezas atrapó a Sátiro, deidad amiga del vino, mezclando con vino el agua del manantial al que acudía a beber cuando tenía sed[1]. Un deseo pide el frigio insensato a la deidad prisionera, y lo que pide es un deseo cual es verosímil que el uno pida y el otro le cumpla: que en oro se convierta su tierra, en oro los árboles, así como las mieses, los prados y las flores que en ellos crecen. Y Sátiro lo concede, pero una vez que le trocó la tierra en oro, la hambruna se fue adueñando de los frigios. Y Midas deplora la riqueza y hace una palinodia de su deseo, y no pide más deseos a Sátiro, sino a los dioses y las diosas: que regrese a él su antigua pobreza, aquella tan llevadera, fértil y productiva, y que el oro se marche a las cabezas de sus enemigos[2]. Y aunque pedía este deseo entre lamentaciones, no por ello se le cumplió[3].

---

[1] El frigio es el rey Midas. Algunos autores no hablan de Sátiro, sino de Sileno, que es el sátiro por excelencia en los dramas satíricos. La historia fue famosa en la Antigüedad: cf. *e.g.* JENOFONTE, *Anábasis* I 2, 13 y PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* I 4, 5.

[2] La expresión es muy próxima a la fórmula apotropaica «*Soì eis kephalḗn*», que busca dirigir el mal propio a la cabeza de otro; cf. DEMÓSTENES, XIX 130 y O. WEINREICH, *Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen*

Aprecio la fábula por su gracia y por encaminarnos a la verdad, pues, ¿qué otra cosa oculta sino la petición de algo que no es bueno para nada por parte de un hombre insensato, que pide conseguir y se arrepiente cuando consigue? En la captura de Sátiro, en las ataduras y en el vino la fábula simboliza que quienes engañan y violentan, cuando logran lo que han pedido, pero no lo que verdaderamente deseaban, atribuyen el don a los dioses, aunque no lo han obtenido de ellos. Pues la divinidad no concede nada que no sea bueno[4], sino que eso otro es un regalo de la fortuna, de un insensato a otro insensato, como los brindis de los borrachos[5].

2 ¿Y qué decir del lidio, que fue más insensato aún que el frigio[6]? ¿No pidió a Apolo destruir el poderío de los persas y con abundancia de oro cortejaba al dios como a un soberano sobornable[7]? Cuando oyó repetidas veces a éste comunicarle desde Delfos que

si Creso cruza el Halis destruirá un gran imperio[8],

zur Religions- und Literaturgeschichte, Tubinga, 1929, págs. 169-464, en concreto pág. 177.

[3] En la mayoría de las versiones se liberaba de su don bañándose en el río Pactolo.

[4] Se trata de una idea tradicional que PLATÓN retoma; cf. *República* II 379c, *Timeo* 30a y, dentro de la tradición platónica, MÁXIMO, XLI; HIEROCLES, en ESTOBEO II 9, 7.

[5] La *Tabla de Cebes* (§ 7) caracteriza a la Fortuna como una mujer ciega, loca y sorda.

[6] Se refiere a Creso, rey de Lidia, y su invasión del reino de Ciro; cf. HERÓDOTO, *Historias* I 50-94.

[7] PLATÓN, *República* III 390e, donde se recuerda un verso atribuido tardíamente a Hesíodo: «Los presentes persuaden a los dioses, así como a los reyes más respetables». Una formulación semejante ofrece EURÍPIDES, *Medea* 964-965.

[8] Oráculo n.° 53 PARKE-WORMELL. Se lee, entre otros, en ENÓMAO, fr. 6 HAMM. (= EUSEBIO, *Preparación evangélica* V 21, 1-5) y, en traducción latina, en CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 115, quien informa de que figuraba en una recopilación de oráculos, obra de Crisipo. Para el relato detallado del episodio de la consulta de Creso a los oráculos griegos, cf. HERÓDOTO, I 50 ss.; MÁXIMO, XIII 5.

interpretando el oráculo como le plugo, cruzó el Halis y destruyó el gran imperio de los lidios. También en Homero oigo pedir a un griego:

Zeus padre, que le toque a Ayante, al hijo de Tideo
o al mismísimo rey de la muy áurea Micenas[9];

y, qué duda cabe, Zeus le cumplió la súplica,

y del morrión salió la suerte que ellos querían,
la de Ayante[10].

A Príamo, que pedía a Zeus a diario por su propia tierra y le sacrificaba sus bueyes y sus ovejas, no le cumplió el voto, mientras que a Agamenón

le prometió y concedió

que, tras marchar contra la enemiga

Ilión, la bien murada, y arrasarla, regresaría[11].

Apolo, en un primer momento, no socorrió al agraviado Crises, pero cuando le habló con franqueza y le recordó la fragancia de la grasa de los muslos quemados, entonces dis-

[9] *Ilíada* VII 179-180; cf. MÁXIMO, IX 7. Los aqueos echan a suertes quién habrá de enfrentarse con Héctor, el campeón de los troyanos.

[10] *Ilíada* VII 182-183.

[11] *Ilíada* II 112-113. Las súplicas de Príamo y Agamenón son contradictorias, de modo que Zeus no puede cumplir ambas. Tal conflicto de intereses, semejante al del *Icaromenipo* de LUCIANO (§ 25 s.), anticipa la solución de la providencia, que debe sacrificar las partes para garantizar la salvación del conjunto. *Vid.* SOURY, *Aperçus,* págs. 18-19.

paró sus flechas contra el campamento griego, atacando durante nueve días a hombres, acémilas y perros[12].

3 ¿Qué es esto que dices, oh, el mejor de los poetas? ¿Que la divinidad es voraz, sobornable y en nada distinta del vulgo[13]? ¿Habremos de aceptar este verso tuyo donde dices que

mudables son hasta los propios dioses[14]?

¿O, por el contrario, la divinidad es inmudable, inflexible e inapelable? Retractarse y arrepentirse no cuadra a la divinidad, ni siquiera a un hombre de bien[15]. Pues el hombre mudable, que también es dado al arrepentimiento, si cambia de lo peor a lo mejor, es que ha hecho mal sus planes; si de lo mejor a lo peor, es que ha hecho mal en rectractarse. Por el contrario, lo divino queda al margen de la maldad[16]. En efecto, el que pide es digno o no de lograr lo que ha pedido: si es digno, lo logrará aunque no lo pida; si no es digno, no

[12] Cf. *Ilíada* I 33-53. En LUCIANO, *Sobre los sacrificios* 3, Crises considera que Apolo ha faltado al contrato y exige su cumplimiento; el dios, irritado por la súplica de su sacerdote, comienza a disparar contra los aqueos. «Acémilas» *(oreîs)* es corrección de Davies a partir de *óeis* (R), un texto que, según Hernández Muñoz, puede encubrir también *oîs* «ovejas» (de hecho, códices como M, N y β escriben *óis,* en singular). En esta misma línea, Acciaiolus había propuesto leer *ourêas kaì óis kaì kýnas;* cf. TRAPP, «Zenobi Acciaiuoli», pág. 166.

[13] La misma idea expresa LUCIANO, *ibid.* 1. Para las pocas críticas que Máximo hace de concepciones expresadas en pasajes homéricos, *vid.* KINDSTRAND, *Homer,* págs. 60-61, 185-187.

[14] *Ilíada* IX 497. PLATÓN critica el pasaje homérico en *Leyes* X 905d y *República* II 364be, 379c-380c; cf. HIEROCLES en ESTOBEO I 3, 53.

[15] La idea, expresada en los pasajes platónicos recogidos en la nota anterior, se encuentra igualmente en SÉNECA, *Cuestiones naturales* II 36 y VII 1; *Sobre los beneficios* VI 23; PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* II 60 y *Carta a Marcela* 19.

[16] Cf. MÁXIMO, XLI.

lo logrará ni aunque lo pida[17]. Ni el que es digno, cuando omite el ruego, deja de ser digno porque no lo haya hecho ni tampoco el que no es digno de lograrlo, si pide obtener, es por ello digno de pedir. Es justamente lo contrario: el que es digno de obtener es más digno si no importuna, mientras que el que no es digno, si importuna, también por esto es indigno. Y al uno atribuiremos modestia y arrojo: por arrojo confía en lograrlo, y por modestia conserva la calma en caso de no lograrlo. Al otro, en cambio, atribuiremos ignorancia y vileza: por ignorancia pide, y por vileza no es considerado digno. ¿Y qué ocurriría si la divinidad fuera un general y un porteador de las provisiones pidiera al general el puesto de hoplita, mientras que el que está entrenado para ser hoplita se toma un descanso? ¿No dejaría, por necesidades estratégicas, que el uno llevara los fardos y haría formar al otro con los hoplitas[18]? Pero, mientras que el general puede ser ignorante, dejarse sobornar y ser engañado, la divinidad no: ni dará a los que piden más de lo que merecen ni dejará de dar lo que merecen a los que no piden.

Y, además, de cuantas cosas piden obtener los hombres, 4
unas las concede la providencia, otras las fuerza el destino, otras las muda la fortuna y otras las regula el arte[19]. La providencia es obra del Dios[20], el destino, de la necesi-

[17] Cf. PLATÓN, *Alcibíades II,* 143a.

[18] Cf. TELES, *Diatribas* VI, págs. 53-54 HENSE (= pág. 466 FUENTES GONZÁLEZ), y la nota 14 a MÁXIMO, XIII 4.

[19] Divisiones próximas se leen en PS.-PLUTARCO, *Sobre máximas de filósofos* 885cd; SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* I 237; DIÓGENES LAERCIO, III 96; CALCIDIO, *Comentario al Timeo de Platón* 145. En general sobre esta clasificación, cf. SOURY, *Aperçus,* pág. 22 ss.

[20] En tiempos de Máximo la idea de la providencia es una creencia filosófica común —excepción hecha de epicúreos, escépticos y cínicos— desarrollada especialmente por el estoicismo. Cf. PLATÓN, *Timeo* 29e, e *infra*, la nota 23 a esta misma disertación.

dad[21], el arte, del hombre, y la fortuna[22], del azar. A cada uno de ellos les han tocado en suerte las materias de la vida: lo que pedimos concierne bien a la providencia del Dios, bien a la necesidad del destino, bien al arte del hombre o bien a los avatares de la fortuna.

Si concierne a la providencia, ¿qué necesidad hay de suplicar? Pues si el Dios prevé, o bien cuida de la totalidad y no presta atención a las partes, tal como los reyes preservan las ciudades con ley y justicia sin extender su preocupación a cada particular, ⟨o bien⟩ la providencia pasa revista a los pormenores[23]. ¿Qué diremos? ¿Quieres que el Dios cuide de todo[24]? Entonces no habrá que importunar al Dios, pues no hará caso si pides algo contrario a la salvaguarda de la totalidad . ¿Qué pasaría si las partes del cuerpo cobraran voz y, cuando una de ellas se cansara de ser sajada por el médico para salvar el conjunto, pidieran al arte médica que no la destruyera? ¿No les contestará Asclepio: «¡Cobardes! No debe echarse a perder el cuerpo entero por vuestra culpa; antes bien, sálvese aquél, aunque hayáis de perecer voso-

[21] Destino *(heimarménē)* y necesidad *(anánkē)* son presentadas ocasionalmente como hija y madre, y a veces identificadas; *vid.* W. GUNDEL, *s. v.* «Heimarmene», *Realencycl.* VII (1912), 2622-2645.

[22] La fortuna *(týchē)* se identifica a menudo con la necesidad *(anánkē)*, pero Máximo observa la distinción estoica entre el destino, entendido como concatenación necesaria de causas y efectos naturales, y la fortuna, potencia imprevisible e irracional.

[23] La idea de una providencia general y otra particular la toma Máximo de PLATÓN, *Leyes* X 903bc; cf. MÁXIMO, XLI 4; Ps. PLUTARCO, *Sobre el destino* 569d-570a; ALCÍNOO, *Didascálico* XXVI; FILÓN, *La providencia* II 44-45, 54.

[24] La idea de que la providencia atiende sólo a asuntos de importancia es originariamente estoica (cf., *e.g.*, MARCO AURELIO, X 6-7 y XI 2), pero en tiempos de Máximo la comparten los platónicos. CICERÓN, por ejemplo, la pone en boca del académico Cota; cf. *Sobre la naturaleza de los dioses* III 36, 86, y TRAPP, *Maximus*, pág. 45, nota 20.

tras»[25]? Esto mismo es lo que suele ocurrir en el Universo: los atenienses padecen la peste, los lacedemonios, un terremoto, Tesalia, una inundación, el Etna, una erupción[26]; su descomposición tú la llamas ruina, mientras que el médico, que conoce su causa, no hace caso de las súplicas de las partes y salva la totalidad, pues se preocupa por el conjunto. «Pero es que el Dios también cuida de los pormenores». Tampoco, entonces, habrá que suplicarle; viene a ser como si al médico le pidiera el enfermo remedios o comida: si eso resulta eficaz, aunque no lo pida se lo dará, pero si es peligroso, ni aunque lo pida se lo dará[27]. Así pues, de lo que concierne a la providencia no habrá que pedir ni suplicar nada.

¿Y qué decir de lo que atañe al destino? También aquí 5
suplicar es completamente ridículo. Más posibilidades hay de persuadir a un rey que a un tirano, y el destino es algo tiránico, desmandado e irreversible, que, poniendo una suerte de bocado a los rebaños de hombres, con violencia tira de ellos y los fuerza a seguirlo allí donde los conduzca[28], como Dionisio a los siracusanos, como Pisístrato a los atenienses,

[25] El símil se encuentra con frecuencia en estoicos de época imperial: cf. SÉNECA, *Sobre la providencia* III 2; EPICTETO, *Diatribas* II 5, 24; MARCO AURELIO V 8, IX 39.

[26] Cf. TUCÍDIDES, II 47, 3 ss. (peste), I 101, 2 (terremoto, 464 a. C.); HERÓDOTO, VII 130, 2 (inundación); TUCÍDIDES, III 116, 1; PÍNDARO, *Pítica* I 20 ss.; ESQUILO, *Prometeo encadenado* 366 ss. (erupción). Cf. MÁXIMO, XLI 4, donde se repite la lista de desastres con el mismo valor ejemplificador.

[27] Cf. PLATÓN, *Leyes* VII 801b; Ps. PLATÓN, *Alcibíades II*, 143a.

[28] ZENÓN y CRISIPO (*SVF* II 975 = HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* 21) utilizaban a este mismo respecto el símil del perro enganchado a un carro, que puede seguir a éste voluntariamente o ser arrastrado contra su voluntad; cf. SÉNECA, *Epístolas* CVII 11. DIÓGENES (fr. 289 GIANN. = ESTOBEO III 22, 41) utiliza una expresión semejante para referirse al poder de la fatuidad *(týphos)*.

Periandro a los corintios y Trasibulo a los milesios[29]. Pues, mientras que en una democracia la persuasión, el ruego, las atenciones y las preces poseen cierta fuerza, en una tiranía es la violencia la que impera. Como dice Homero del combate,

Captúrame, hijo de Atreo, y acepta un digno rescate[30].

Pero, ¿qué rescate daremos al destino para librarnos de las cadenas de su necesidad?, ¿qué oro?, ¿qué atención?, ¿qué sacrificio?, ¿qué súplica? Ni siquiera Zeus halló el modo de apartarse de él, y por eso se lamenta:

¡Ay de mí! Que a Sarpedón, de los hombres el más amado,
por mano de Patroclo Meneciada la Moira me lo ha mata-
[do[31].

¿A cuál de los dioses pide Zeus por su hijo? También Tetis clama a voces:

¡Ay, desdichada de mí!, ¡ay, infeliz madre de un héroe[32]*!*

[29] Tiranos famosos. Los dos primeros reaparecen en Máximo como ejemplos de tiranos (cf. VII 2, XXIV 4 para Dionisio y XXIX 2, XL 4 para Pisístrato). Sobre Trasibulo, tirano de Mileto en tiempos del rey lidio Aliates y amigo de Periandro, cf. Heródoto, *Historias* I 20-21 y Aristóteles, *Política* III 1284a 26-33.

[30] *Ilíada* VI 46. La súplica, vana por la intervención de Agamenón, la dirige el troyano Adresto a Menelao.

[31] *Ilíada* XVI 433-434. Este pasaje, que Máximo toma, junto con el siguiente, del ataque platónico a la poesía homérica en *República* III 388cd, se cita con frecuencia en debates sobre religión; cf. *e.g.* Cicerón, *Sobre la adivinación* II 25; Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 162, y los demás pasajes citados por Trapp, *Maximus*, pág. 47, nota 26.

[32] *Ilíada* XVIII 54. El héroe es, obviamente, Aquiles.

Algo semejante es el destino: Átropo, Cloto y Láquesis, inmutable devanador y sorteador de las vidas humanas[33]. ¿Cómo podría uno rogar a un destino inexorable?

Pero tampoco habrá que suplicar en los asuntos que de- 6
penden de la fortuna, y habrá que evitarlo mucho más que en los otros casos. Tampoco hay que conversar con un soberano necio donde no hay deliberación, juicio ni impulso mesurado que gobierne el poder, sino enojo, arrebato, apetitos irracionales, impulsos necios y sucesión de deseos[34]. Tal es la fortuna: irracional, necia, imprevisible, sorda, impredecible, con reflujos, como el Euripo[35], extraviada e incapaz de soportar ningún arte de pilotaje. ¿Qué súplica podría uno hacer a algo tan inestable e insensato, tan incierto e insociable?

Y ahora, ya, tras la fortuna, queda el arte. ¿Qué carpintero, en posesión de su arte, suplicará por un hermoso arado? ¿O qué tejedor, en posesión de su arte, por un hermoso palio? ¿O qué orfebre, en posesión de su arte, por un hermoso escudo? ¿O qué adalid, en posesión de la valentía, por ga-

[33] Juego de palabras: los calificativos «inmutable *(átrepton)* devanador *(epikeklōsménon)* y sorteador *(dieilēchós)*» están emparentados etimológicamente con los nombres de Átropo, Cloto y Láquesis. Cf. Platón, *República* X 620d-621a; Crisipo, *SVF* II 913 (= Estobeo, I 5, 15); Ps.-Plutarco, *Sobre el destino* 568e; Marco Aurelio, IV 34; Máximo, X 5, XXVIII 3 y XLI 3.

[34] Coincide en la caracterización de la fortuna como potencia irracional e inestable con Polibio (XXIX 6) y con Plutarco *(Sobre la fortuna de los romanos* 316ce).

[35] El Euripo es el estrecho que separa Beocia de la isla de Eubea, donde tienen lugar violentos movimientos de flujo y reflujo, que Aristóteles trató de explicar en *Problemas* 940b. La comparación también se lee en Platón, *Fedón* 90c; Hiparco, *Sobre el contento* (= Demócrito C 7 D.-K.); Máximo, X 5, XXVII 3 y XLI 3.

llardía? ¿O qué hombre bueno, en posesión de la virtud, por la felicidad[36]?

7 Entonces, ¿qué es lo que uno podría pedir a los dioses que no está sujeto a la providencia, al destino, al arte o a la fortuna? ¿Pides dinero? No importunes a los dioses, que no pides nada bueno; no importunes al destino, que no pides nada necesario; no importunes a la fortuna, pues no da a los menesterosos; no importunes al arte, pues oyes a Menandro decir

que las artes no envejecen con mucha belleza
si a su cargo no las toma quien adora la riqueza[37].

†¡Y eso que él fue un hombre virtuoso!†. Cambia de modo de ser, cede a tus malos impulsos[38], empléate en este menester: hazte rico, ya sea regentando un prostíbulo o una taberna, o saquea, o comete iniquidades, o perjura, o delata o soborna. ¿Es la victoria lo que pides? En la guerra puedes obtenerla del mercenario, en los tribunales, del sicofanta. ¿Son mercancías? Las conceden la nave, el mar y el ímpetu de los vientos. Se trata del mercado, es asunto venal: ¿por qué importunar a los dioses? No temas nada de lo que se considera indigno y te harás rico aunque seas Hiponico, triunfarás aunque seas Cleón, ganarás tu pleito aunque seas Meleto[39]. Pero si pasas a las súplicas a los dioses, estás

[36] Cf. MÁXIMO, XIII 4.

[37] MENANDRO, fr. 363 K.-A.

[38] La corrección de Trapp *eíxai (app. cr.:* ms. *eúxaio)* reduce el pasaje corrupto al comentario sobre la virtud de Menandro, que puede ser un añadido de época bizantina. El mismo efecto tiene la corrección, también plausible, de KONIARIS («More emendations», pág. 57) *eúxai{o} mochtheríais*, «suplica a las iniquidades» en vez de a los dioses.

[39] Hiponico fue un adinerado comerciante ateniense, objeto de las burlas de los comediógrafos (cf. CRATINO, fr. 492 K.-A.). Cleón fue el líder

compareciendo ante un tribunal riguroso e inexorable: no habrá dios alguno que te soporte cuando supliques lo que no se puede suplicar, ni que te dé lo que no se puede dar. Se ha instituido en amargo inspector y auditor de las súplicas de todos y cada uno, pues juzga tus asuntos con la medida de lo beneficioso. A éste no lo manipularás haciendo comparecer a tus apetitos, como si al estrado fuera, con voces quejumbrosas, pidiendo compasión, con la cabeza cubierta de abundante polvo y, si se diera el caso, reprochando al Dios:

si alguna vez coroné tu gracioso templo[40].

Pero el Dios dice: «¿Lo pides para bien? Tómalo, si eres digno de pedirlo; pero si lo eres, ninguna necesidad tienes de suplicar: lo obtendrás aunque te quedes callado».

«Pero Sócrates bajaba al Pireo a dirigir sus súplicas a la 8
diosa[41] y exhortaba a los demás a hacer lo propio, y Sócrates tuvo una vida repleta de súplicas»[42]. De hecho, también Pitágoras las hizo, así como Platón y cualquier otro a quienes los dioses hablan. Pero tú crees que la súplica del filósofo es una petición de lo que no se tiene, mientras que yo, el trato y la conversación con los dioses[43] sobre lo que se tiene y una demostración de virtud. ¿O es que crees que Sócrates suplicaba para tener riquezas o para gobernar a los atenien-

del partido democrático a la muerte de Pericles, que obtuvo una sonada victoria en Pilos (cf. TUCÍDIDES, IV 27-41). Meleto fue el acusador de Sócrates; cf. MÁXIMO, III 1.

[40] *Ilíada* I 39; cf. MÁXIMO, XXII 7.

[41] Cf. PLATÓN, *República* I 327a.

[42] Cf. PLATÓN, *Fedro* 279bc; *Banquete* 220d; Ps. PLATÓN, *Alcibíades II*, 143a; JENOFONTE, *Recuerdos* I 3, 2-3.

[43] Eco verbal de PLATÓN, *Banquete* 201a, donde se describe la función mediadora de los démones, entre los cuales incluye MÁXIMO (VIII) el de Sócrates.

ses? ¡Nada más lejos! Por el contrario, aunque suplicaba a los dioses, era de sí mismo de quien, con el consentimiento de aquéllos, tomaba la virtud del alma y la tranquilidad de la vida, una existencia irreprochable y una muerte esperanzada, todos ellos presentes admirables, los que los dioses pueden conceder[44]. Si uno pide de la tierra una buena navegación, del mar, fertilidad, del tejedor, un arado, del carpintero, un palio, se marchará sin que se cumpla su súplica, sin el don y frustrado. ¡Oh, Zeus, Atenea y Apolo, supervisores de los hábitos humanos! ¡Necesitáis tener por discípulos a filósofos que reciban vuestro arte en sus robustecidas almas y cosechen la mies hermosa y venturosa de la vida!; pero es raro este tipo de agricultura, que llega a duras penas y tarde[45]. La vida necesita de esta llamita, rara y escasa, que se aparece unas veces en unos cuerpos y otras en otros, del mismo modo que en una noche cerrada se precisa un poco de luz. Lo noble no abunda en la naturaleza humana, pero gracias a ese poco suele salvarse la totalidad. Si a la vida arrebatas la filosofía, le has extirpado el rescoldo, el hálito, el principio vivificador, el único que sabe cómo hay que suplicar, igual que, si sacas el alma del cuerpo, dejas rígido el cuerpo; igual que, si sacas los frutos de la tierra, devastas la tierra; igual que, si sacas el sol del día, extingues el día.

---

[44] Cf. Marco Aurelio, IX 40.

[45] La imagen deriva de Platón, *Fedro* 276b-277a; *vid.* Trapp, «Plato's *Phaedrus*», págs. 165-170.

VI

SOBRE EL CONOCIMIENTO

INTRODUCCIÓN[1]

La presente disertación parte de la identidad de las nociones de conocimiento *(epistḗmē)* y sabiduría *(sophía),* cuya única diferencia es cuantitativa: el dios posee más sabiduría que el hombre, y éste, más conocimiento que el animal (§ 1). Por conocimiento humano entiende Máximo la confirmación que da la razón a la experiencia acumulada por los sentidos, lo cual nos distingue de los animales, que poseen el conocimiento fruto de la experiencia, pero no la razón (§§ 2-3). Interesa, en este sentido, la reutilización que Máximo hace del material filosófico: para explicar cómo surge el conocimiento recupera ideas epicúreas, pero el énfasis pasa de lo azaroso de los descubrimientos humanos al poder del hombre para razonar y descubrir por sí solo[2]; viceversa, los ejemplos de las capacidades de los animales eran en otros autores muestra del poder de la providencia y

[1] Discusiones: Heinemann, *Poseidonios* I, pág. 283 nota 1; Puiggali, *Études,* págs. 327-334; Trapp, *Maximus,* págs. 50-58.

[2] Cf. Epicuro, *Epístola a Heródoto* 75; Lucrecio, *La naturaleza* V 1091-1457; Diógenes de Enoanda, fr. 10 Chilton; Trapp, *Maximus,* pág. 52 nota 4.

no de un conocimiento animal e irracional[3]. Finalmente, la última sección del discurso (§§ 5-6) desarrolla el paralelo de la capacidad intelectual del hombre, propia de la parte divina del alma, con las leyes de la ciudad, lo cual le permite una comparación de las falsas leyes humanas y las verdaderas, de origen divino, donde se ha visto un influjo estoico[4]. La disertación termina aquí de forma abrupta.

SINOPSIS

El conocimiento y la sabiduría permiten distinguir a animales, hombres y dioses (1).

La diferencia entre conocimiento y sabiduría es cuantitativa, no cualitativa.

- Símiles: vida humana/divina; ojos humanos/ojos con visión continua y eterna.

El conocimiento humano como suma de experiencia y razonamiento (2).

- Ejemplos: reconstrucción del origen de la navegación y la medicina, extensible a las demás artes.

El conocimiento animal (3).

- La emigración de las grullas y la natación de los ciervos como ejemplos de táctica militar.

[3] Cf. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 125; Eliano, *Sobre la naturaleza de los animales* II 1 y III 13; Trapp, *Maximus*, pág. 54, nota 9.

[4] Es, efectivamente, un desarrollo del estoicismo la idea de que existe una ley no escrita verdadera que proviene de la divinidad. Cf. R. Hirzel, *Ágraphos nómos* (Abhandl. philol.-hist. Classe Kön.-Sächs. Gesellsch. Wiss., XX), 1900, 1-100, en concreto pág. 27, e *infra*, nota 18 de la presente disertación.

La razón, factor de distinción entre hombres y animales (4).

- Capacidad clasificatoria de la razón.
- Existencia de artes no manuales, exclusivas de la razón.
- Crítica de la valoración homérica de las artes.

El conocimiento como suma de:

- Percepción, facultad del alma irracional.
- Intelecto, facultad del alma divina.
- Prudencia, facultad del alma humana.
- Cometidos respectivos de las tres facultades (5).

El intelecto como la ley de la ciudad, dictada por el Dios.

- Consecuencias negativas de las falsas leyes y positivas de la ley verdadera.
- Ejemplos de condenas de las leyes falsas (Sócrates) y verdaderas (Alcibíades) (6).
- Ejemplos de la equivalencia leyes = conocimiento: Minos, Ciro (*vs*. Cambises y Jerjes), Licurgo.

SOBRE EL CONOCIMIENTO

¿Qué es lo que distingue al hombre del animal? ¿Y qué 1
es lo que distingue al dios del hombre? En mi opinión, los hombres son superiores a los animales en conocimiento e inferiores a los dioses en sabiduría, pues el dios posee más sabiduría que el hombre, y el hombre, más conocimiento que el animal[1]. «Entonces, ¿crees tú que el conocimiento es distinto de la sabiduría?»[2]. Por Zeus, no más que creo que la vida es distinta de la vida. Ahora bien, dado que la naturaleza mortal tiene la vida en común con la inmortal, respecto de la cualidad participa de ella en igualdad, pero por la brevedad de la vida se separa de ella: la vida del dios es eterna, mientras que la del hombre, efímera. Es como si unos ojos tuvieran la capacidad de ver permanentemente, de prolongar continuamente la visión y de recibir el impacto de la luz y no necesitaran párpados que los cubrieran ni sueño para descansar ni noche para reposar: dichos ojos tendrían en común el ver con la visión de la gente normal, pero se dis-

[1] Cf. Máximo, XLI 5 a propósito de la posición intermedia del hombre en la creación.

[2] Sobre la identidad de conocimiento y sabiduría, cf. Platón, *Teeteto* 145de.

tinguirían por ser ésta continua. También es así, sin duda alguna, el conocimiento, en la medida en que es algo común, si bien es diferente el divino del humano[3]. El divino quizás lo veamos en otra ocasión; de momento, pasemos a lo que nos resulta más familiar. ¿Qué es para el hombre conocer, saber y aprender y cuantas otras denominaciones usamos al asignar al alma una disposición contemplativa?

2 ¿Diremos que es conocimiento todo aquello que la percepción reúne gradualmente mediante la observación —que es lo que llamamos experiencia— y presenta al alma y que, a continuación, el razonamiento confirma, añadiendo su impronta a la experiencia[4]? Pongamos por caso el siguiente ejemplo: los hombres primeros, desconocedores aún del barco, ansiaban entrar en tratos con otros, guiados por la necesidad pero obstaculizados por el mar. Vieron que un ave descendía volando desde el cielo y se ponía a nadar; vieron también que los restos flotantes eran transportados ligeramente sobre las olas, e incluso un árbol que era arrastrado desde río arriba hasta las olas del mar. Quizás uno, arrastrado hacia abajo contra su voluntad, aprendió a nadar moviendo sus extremidades o quizás lo hizo voluntariamente,

[3] Cf. MÁXIMO, XI 8-9, con la misma distinción entre lo divino, eterno, y lo humano, momentáneo.

[4] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I 1, 980b 24 ss.; ALCÍNOO, *Didascálico* IV 154, 34-40. TRAPP *(Maximus,* pág. 52 nota 3) recuerda que la definición de Máximo también es próxima a la que ZENÓN EL ESTOICO dio de *epistḗmē;* cf. *SVF* I 68 (= CICERÓN, *Libros académicos* I 41). La imagen de la impronta, tomada seguramente de PLATÓN, *Teeteto* 191cd, la usan igualmente ZENÓN *(SVF* I 141 = EUSEBIO, *Preparación evangélica* XV 20, 2) y CLEANTES *(SVF* I 484 = SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VII 228 y 372, VIII 400) para definir la representación o *phantasía;* cf. las críticas al respecto de CRISIPO, *SVF* II 56 (= SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VII 227).

como un juego[5]. Cuando la experiencia concentró la idea de la navegación, construyó, en primer lugar, una modesta almadía trabando un material ligero a modo de improvisada nave; pero, poco a poco, la percepción, progresando en combinación con el razonamiento, fue volviéndose más sabia e ideó un vehículo cóncavo de remos y navegación a vela, llevado por los vientos y guiado por timones, y confió su conservación a una ciencia, la náutica. Cuentan que también la medicina fue descubierta en la Antigüedad del siguiente modo[6]: cuando uno enfermaba, sus parientes lo transportaban y, al llegar a una calle transitada, lo depositaban en el suelo; la gente se iba parando y preguntaba por su dolencia; si alguien, cuando le sobrevino la misma enfermedad, había mejorado gracias a algún alimento, por cauterización, amputación o por abstenerse de beber, todos los que ya habían padecido anteriormente la enfermedad y habían hallado cura exponían los remedios al enfermo. Y cuando la semejanza del padecimiento reunió la memoria de lo que había servido de remedio con el encuentro reciente, convirtió todo en conocimiento. De este modo se constituyeron también la carpintería, la orfebrería, la tejeduría y la escritura, guiada cada una de ellas por la experiencia.

Pues bien, ¿llamaremos conocimiento a la habituación 3
del alma a cualquiera de las actividades y ocupaciones hu-

[5] TRAPP *(Maximus,* pág. 52 notas 3-4) compara la presencia de los factores de necesidad, imitación de la naturaleza y casualidad en este pasaje con diversos textos epicúreos, básicamente del libro V del tratado *Sobre la naturaleza* de LUCRECIO, donde figuran como alternativas al poder creador de la divinidad. Cf. MÁXIMO, XXXVII 8, donde se atribuye a Atenea, no a los hombres, la invención de la navegación.

[6] La costumbre era tradicional entre los asirios; cf. HERÓDOTO, I 197; ESTRABÓN, XVI 1, 20 y III 3, 7; también PLUTARCO, *De si está bien dicho lo de «viva ocultamente»* 1128e.

manas? ¿O también se extiende esta capacidad a los animales[7]? Ni la percepción ni la experiencia son exclusivas del hombre, sino que también los animales perciben y extraen un conocimiento de su experiencia, de modo que también ellos tienen derecho a su porción de sabiduría. Las grullas emigran de Egipto en la estación estival por no soportar el calor; extienden sus alas como velas y se desplazan a través del aire directamente a la tierra de los escitas[8]. Pero es un animal desproporcionado: de tronco pesado, cuello largo, cola ligera, alas delgadas y patas ralas, es zarandeada en su vuelo como una nave en medio de la tempestad. La grulla, con este conocimiento, ya sea fruto de la percepción o de la experiencia, no se lanza a volar sin haber cogido una piedra con la boca como lastre para el vuelo[9]. Los ciervos cruzan de Sicilia a Regio nadando en la estación estival en busca de frutos. Puesto que es larga navegación, el ciervo se cansa de mantener la cabeza fuera del agua. Entonces alivian el cansancio del siguiente modo: nadan todos en fila, siguiéndose los unos a los otros como un ejército que marcha en columna[10]. Nadan apoyando cada uno la cabeza en la cadera del anterior y el que dirige la formación, cuando se cansa, pasa a la cola, de manera que en cada momento es uno el que dirige y otro distinto el último de la fila, del mismo modo que en la expedición Jenofonte cierra la retaguardia y

[7] El problema, que se trataba ya en PLATÓN, *Laques* 196e-197c, lo desarrollará PLUTARCO en sus tratados *Sobre el ingenio de los animales* (959a ss.) y *Sobre si los animales tienen inteligencia* (985c ss.); *vid.* R. SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, Londres, 1993.

[8] Cf. HERÓDOTO, II 22.

[9] Cf. ELIANO, *Sobre la naturaleza de los animales* II 1, III 13.

[10] Cf. ELIANO, *ibid.* V 56; PLINIO, *Historia natural* VIII 114; OPIANO, *Sobre la caza* II 217-232.

Quirísofo guía el frente[11]. De modo que estos animales que acabo de referir también participan de la táctica militar.

Así pues, es posible que los sentidos y la experiencia no 4
sean exclusivos del hombre, pero la razón sí que lo es, y el conocimiento no puede ser sino una firmeza de la razón que sigue unos recorridos fijos cuando anda a la caza del parentesco de las cosas: distingue las desemejantes y junta las semejantes, compone las propias y separa las ajenas, discierne las que están confusas, pone en orden las desordenadas y acuerda las discordantes[12]. Tales son, sin duda, la aritmética, la geometría y la música, así como los demás conocimientos que, sin precisar del trabajo manual, gracias al vigor de la razón se desarrollan y perfeccionan con sus propias concepciones. Bien es verdad que Homero, hombre de otros tiempos y especialmente digno de crédito, no dice que sean éstos los conocimientos más antiguos, sino que únicamente admira por su sabiduría

al adivino, al sanador de males o al carpintero,

así como

al inspirado aedo[13].

¡Ay, qué equiparación de dignidades! Sabio es el adivino y sabio el carpintero, y Apolo, sin duda, y el médico, e igualmente honorables son, sin duda, Asclepio y Femio[14]. Puede, en efecto, que Homero conceda honores a los conocimientos más por su inventiva que por su utilidad, pero no-

[11] Cf. *e.g.* JENOFONTE, *Anábasis* IV 3, 15.

[12] Se trata del procedimiento dierético que PLATÓN lleva a la práctica en *Fedro* (265b-266b) y *Sofista* (218d ss.); cf. MÁXIMO XI 8.

[13] *Odisea* XVII 384-385.

[14] Pasaje textualmente difícil.

sotros no habremos de proceder de esta manera, sino que diremos lo siguiente.

El alma del hombre, el ser que con más facilidad se mueve y el más rápido de todos, es una mezcla de naturaleza mortal e inmortal[15]. Por su parte mortal se alinea con la naturaleza animal y, de hecho, se alimenta, crece, se desplaza y percibe; por su parte inmortal, en cambio, se traba con lo divino y piensa, razona, aprende y conoce[16]. En la medida en que las facultades mortales convergen con la inmortal, damos al conjunto el nombre de prudencia, la cual está a medio camino entre el conocimiento y la percepción. El alma, en cuanto irracional, tiene como cometido la percepción, en cuanto divina, el intelecto y en cuanto humana, la prudencia. La percepción concentra experiencia, la prudencia, razón y el intelecto, certeza. Es a la armonía de todas ellas a lo que llamo conocimiento. Y si el discurso precisa de una imagen, sean los sentidos como el trabajo del carpintero, el intelecto, como la geometría, y la prudencia, como la arquitectura, que está a medio camino entre la geometría y la carpintería, pues comparado con el trabajo manual es un conocimiento, pero resulta inferior a la geometría en lo que a certeza se refiere.

5 El conocimiento intelectivo[17], la prudencia y la experiencia se reparten las diferentes capacidades humanas. La experiencia, que se ocupa del fuego, el hierro y los restantes

[15] Cf. Platón, *Timeo* 69c ss.

[16] Como indica Trapp *(Maximus,* pág. 55, nota 15), la bipartición del alma y su escala de facultades suena aristotélica; cf. *Protréptico,* fr. 6 Ross y *Ética a Nicómaco* I 13, 1102a-1103a.

[17] Lit. «conocimiento», pero lo que Máximo llama aquí confusamente 'conocimiento' recibe antes y después el nombre de 'intelecto' *(noûs)*. Como explica Puiggali *(Études,* pág. 331, nota 1), la imprecisión se debe a que para Máximo inteligencia, conocimiento y razón cubren campos próximos entre sí.

tipos de materiales variados, recoge los recursos de las artes para satisfacer las necesidades de la vida. La prudencia, que está asignada a las emociones del alma y las controla con el razonamiento, tiene, comparada con la experiencia, el conocimiento, pero es inferior al conocimiento en la medida en que se ocupa de un asunto no establecido ni acordado y se conforma a la naturaleza de éste. Por su parte, el intelecto es la facultad más venerable y autorizada del alma, como la ley en una ciudad, pero una ley que no está escrita en tablas de madera ni inscrita en estelas, que no se ratifica por decreto ni se vota en la asamblea, que no es aclamada por el pueblo, comprobada por un tribunal ni dictada por Solón o Licurgo. Antes bien, es una ley no escrita[18]: su legislador es el Dios, sus honores no se votan y su poder no está sujeto a rendir cuentas. Es la única ley que puede haber: las demás que reciben ese nombre son opiniones falsas, equivocadas y falibles. Conforme a aquellas leyes Aristides fue desterrado[19], a Pericles se le impuso una multa[20] y Sócrates murió; conforme a esta ley divina, en cambio, Aristides fue justo, Pericles, virtuoso y Sócrates, filósofo. De aquellas leyes resultaron el gobierno del pueblo, los tribunales y las asambleas, los arrebatos del pueblo y los sobornos de los demagogos,

[18] Cf. Tucídides, II 37; Sófocles, *Antígona* 450-461 (sobre ambos pasajes, *vid.* V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles,* Oxford, 1954, págs. 28-44); también Jenofonte, *Recuerdos* IV 4, 19 ss. Se trata de una idea desarrollada, sobre todo, por los estoicos a partir de Heráclito, fr. 114 D.-K.: «Se nutren todas las leyes humanas de una sola: la divina»; cf. Crisipo, *SVF* III 325 (= Cicerón, *República* III 33).

[19] General ateniense de tiempos de las guerras Médicas, en torno al cual se formó una tradición legendaria que hizo que desde el siglo iv a. C. se le conociera como «el Justo», como el texto aclara de inmediato. Reaparece en Máximo, XXII 5, de nuevo emparejado con Pericles.

[20] Como consecuencia de una expedición naval fracasada: cf. Plutarco, *Vida de Pericles* 35, 4.

las fortunas de todo tipo y las desgracias más variadas; resultados de esta ley son la libertad, la virtud, la vida sin dolor y una dicha segura. Por obra de aquellas leyes se reúnen los tribunales, se llenan las trirremes, se envían las flotas, se devasta la tierra, se combate en el mar, se desaloja Egina[21], se fortifica Decelía[22], se destruye Melos[23], se toma Platea[24], se esclaviza Escione[25], se purifica Delos[26]; por obra de estas leyes la virtud se concentra, se llena el alma de conocimientos, se administra bien la casa y goza la ciudad de buenas leyes; tierra y mar están en paz, nada hay sombrío, deshumanizado ni bárbaro, todo está repleto de paz, bonanza, conocimiento, filosofía y discursos armoniosos.

6 ¡Ay, leyes más venerables que otras leyes, legisladores más civilizados que los otros! Cuando uno se somete a ellas de buen grado, es libre, posee recursos en abundancia y no

[21] En los inicios de la guerra de Peloponeso, los atenienses expulsaron de Egina a todos sus habitantes bajo la acusación de haber promovido la guerra; cf. TUCÍDIDES, II 27.

[22] En 413 a. C., para poder emprender acciones militares ininterrumpidas contra los atenienses, los espartanos, por consejo de Alcibíades, fortificaron Decelía, en el norte del Ática; cf. TUCÍDIDES, *ibid.* VI 91 y VII 19.

[23] Los melios se negaron a hacer defección de Esparta y convertirse en vasallos de Atenas. Por ello, en 415 a. C. los atenienses masacraron a los varones adultos de la isla y esclavizaron a mujeres y niños. Cf. TUCÍDIDES, V 84-116.

[24] En 427 a. C. los plateenses entregaron la ciudad a los lacedemonios tras un prolongado sitio que los dejó extenuados. Jueces venidos de Esparta condenaron a muerte a todos los varones y redujeron a la esclavitud a mujeres y niños. La ciudad fue demolida hasta sus cimientos un año más tarde. Cf. TUCÍDIDES, III 52-68.

[25] En 419 a. C. los atenienses tomaron Escione, en Tracia, tras lo cual mataron a los hombres y esclavizaron a mujeres y niños; cf. TUCÍDIDES, V 32.

[26] En 426 a. C. los atenienses purificaron toda la isla, trasladando cuantos cadáveres había en ella a otros lugares y prohibiendo que en adelante nadie fuera enterrado allí; cf. TUCÍDIDES, I 8 y III 104.

teme a leyes efímeras y jueces insensatos; y si hay hombres que las transgreden y violentan, reciben su merecido, no porque el pueblo los condene, porque los Once[27] los encarcelen o porque el carcelero les ofrezca el veneno, sino por su ingénita y voluntaria perversidad,

pues perecieron por su propios desvaríos[28].

Fue por transgredir esta ley por lo que Alcibíades cayó en el infortunio, y no cuando los atenienses lo mandaron llamar desde Sicilia[29] ni cuando

lo maldijeron los Heraldos y los Eumólpidas[30]

ni cuando marchó desterrado fuera del Ática[31]. Eso fueron minucias, y la condena, digna de desprecio. Incluso en el destierro fue Alcibíades más poderoso que los que se quedaron en casa[32]: gozó de estima en su destierro entre los lacedemonios, hizo fortificar Decelía[33], era amigo de Tisafernes y general de los peloponesios[34]. Pero el verdadero juicio de Alcibíades fue con mucho más venerable, por una ley más venerable y unos jueces más venerables: cuando abandonó

[27] Cf. nota 5 a MÁXIMO, III 2.

[28] *Odisea* I 7, cita sacada del tratado *Sobre el destino* de CRISIPO; cf. DIOGENIANO en EUSEBIO, *Preparación evangélica* VI 262c (= *SVF* II 999).

[29] En 414 a. C. los atenienses mandan llamar a Alcibíades, que dirigía la expedición contra Sicilia, para rendir cuentas. Cf. TUCÍDIDES, *Historia* VI 53.

[30] Cita anónima. Sobre el episodio, cf. MÁXIMO, XXXIX 4 con la nota 20 al pasaje.

[31] Cf. TUCÍDIDES, *Historia* VI 88.

[32] Paráfrasis del *Alcibíades* de ESQUINES DE ESFETO (= fr. 42 GIANN.); cf. también fr. 50, 34-35.

[33] Cf. la nota 22 a MÁXIMO, VI 5.

[34] Cf. TUCÍDIDES, *Historia* VIII 45; PLUTARCO, *Vida de Alcibíades* 23-24.

el Liceo, fue censurado por Sócrates y expulsado por la filosofía; fue entonces cuando Alcibíades fue desterrado, entonces cuando cayó vencido[35]. ¡Ay, condena amarga, maldición severa y vagabundeo lastimoso! Eso sí, los atenienses, cuando lo necesitaron, lo admitieron de nuevo[36], pero la filosofía, el conocimiento y la virtud permanecen inaccesibles e irreconciliables para quienes una vez han sido desterrados. ¡Tal es el conocimiento, tal la ignorancia!

7 Yo incluso a las leyes de Minos las llamo conocimiento, el que enseñaba Zeus durante nueve años y aprendía Minos para que la raza de los cretenses fuera dichosa[37]. La excelencia de Ciro la llamo conocimiento regio[38], el que aprendió Ciro, pero no así Cambises ni Jerjes. Ciro guiaba a los persas como a su ganado un pastor que mantiene a salvo el rebaño y lo alimenta[39]: combatía contra los medos[40], conquistaba a los babilonios[41] y no permitía que ningún lobo bárbaro y salvaje se mezclase con el rebaño. Pero Cambises, y Jerjes tras él, se convirtieron de buenos pastores en mal-

[35] Paráfrasis del *Alcibíades* de Esquines; cf. *supra,* nota 32.

[36] Cf. Tucídides, VIII 81 ss.; Jenofonte, *Helénicas* I 4, 8-21.

[37] Cf. *Odisea* XIX 178-179; Platón, *Leyes* I 624ab; Ps. Platón, *Minos* 319bc; Estrabón, X 4, 8. Al hacer durar nueve años las enseñanzas *(en ennaeteî chrónōi),* difiere de lo dicho en XXXVIII 2, donde tienen lugar, como en Platón, al cabo de nueve años *(di' enátou étous).*

[38] El carácter modélico de Ciro se consolida en la tradición socrática de la mano de la *Ciropedia* de Jenofonte y de Antístenes, entre cuyas obras (cf. Diógenes Laercio, VI 15-18 = fr. 41 Giann.) figuran las tituladas *Ciro, Ciro* o *Sobre la realeza, Ciro* o *el enamorado* y *Ciro* o *los espías.* Existen, con todo, dudas sobre si todas ellas versaban sobre el fundador del imperio persa o si algunas de ellas se refieren al Ciro rebelde, conocido de Jenofonte.

[39] Cf. Jenofonte, *Ciropedia* VIII 2, 14.

[40] Cf. Heródoto, I 127.

[41] Cf. Heródoto, I 190-191; Jenofonte, *Ciropedia* VII 5, 15 ss.

vados lobos, devorando el rebaño y apartándose del conocimiento. Y llamo yo a las leyes de Licurgo conocimiento inspirado por las Musas...[42].

[42] Sobre el culto espartano a las Musas y las leyes de Licurgo al respecto, cf. Plutarco, *Vida de Licurgo* 21; *Dichos de espartanos* 238b. La disertación, que se ha alejado notablemente del propósito inicial de definir el conocimiento, termina abruptamente.

VII

QUÉ ENFERMEDADES SON MÁS PENOSAS, LAS DEL CUERPO O LAS DEL ALMA

INTRODUCCIÓN [1]

Como en la *Disertación* XIII, Máximo aborda aquí un tema al que Plutarco ya había dedicado un tratado, en este caso *Sobre si las enfermedades del alma o las del cuerpo son peores,* que conservamos incompleto (500b-502a). Frente a las anteriores disertaciones, que partían de la identidad nocional de dos denominaciones diferentes, aquí Máximo distingue, siguiendo a Platón, dos conceptos diferentes bajo la común denominación de 'enfermedad' [2]. Utiliza el paralelo

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 347-354; SZARMACH, *Maximos,* págs. 117-120; TRAPP, *Maximus,* págs. 59-66.

[2] Cf. *e.g.* PLATÓN, *República* IV 444cd, *Gorgias* 464a ss., 475c y, antes de Platón, DEMÓCRITO, frs. 31 y 187 D.-K. Como indica TRAPP *(Maximus,* pág. 60 nota 3), en tiempos de Máximo la distinción entre enfermedad del cuerpo y del alma era un tópico recurrente en las tratadísticas de tradición platónica (cf. PLUTARCO, *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 81f-82a; FILÓN, *Virtudes* 162) y estoica, acerca de la cual cf. CRISIPO, *SVF* III 421-430; DIÓN DE PRUSA, *Discursos* XXVII 7 ss.; EPICTETO, *Diatribas* III 22, 72 y, sobre todo, los libros III y IV de las *Tusculanas* de CICERÓN. Sobre esta distinción de enfermedades y sobre el modo en que la filosofía helenística plantea su interconexión, *vid.* J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,* París, 1981, págs. 245-308, quien ha mostrado cómo Cicerón imprime a la teoría de Crisipo sobre las pasiones una orientación original, dirigida a instaurar un dualismo asi-

con el mundo político, como en VI 5-7, para confirmar que la enfermedad del alma —la del dirigente— es peor que la del cuerpo —el súbdito—. Pasa a continuación a examinar la relación entre cuerpo y alma ya no en la sociedad, sino en el ser humano, llegando a la misma conclusión, que apoya con ejemplos de la historia y el mito. Destaca, en este sentido, la utilización de la figura mítica del guerrero Filoctetes para ejemplificar dos cosas diferentes: primero, un alma que siente apego por su cuerpo (§ 5); segundo, un alma pura en un cuerpo enfermo (§ 6). Máximo retomará el tema en la *Disertación* XXVIII.

SINOPSIS

La salud, un solo nombre para dos conceptos (1).

Canto a la Salud de Arifrón.
Duplicidad de la salud, en correspondencia con las enfermedades del cuerpo y el alma.
Duda sobre qué enfermedad es más dañina (2).

Examen de las enfermedades de alma y cuerpo a partir del símil con gobernante y súbdito.

Ejemplos: Pericles (positivo) y Dionisio (negativo).
Desarrollo del símil (3).
Conclusión: la enfermedad del alma es peor.
El gobernante sano reanima al pueblo (4).
Ejemplo: Pericles durante la peste de Atenas y la guerra del Peloponeso.
El gobernante enfermo hace enfermar al pueblo.
Ejemplos: Cleón, Hipérbolo y Alcibíades.

métrico, un movimiento que, en miniatura, podemos reconocer en Máximo, tanto en esta disertación como en la XXVIII.

Examen de la relación salud/enfermedad en el hombre.

El alma fuerte se sobrepone al cuerpo enfermo.
Ejemplo de Ferécides.
Símiles: el preso en prisión y el cuerpo robusto con su vestimenta (5).
El alma cobarde se aferra al cuerpo.
Ejemplo: Filoctetes apegado al cuerpo.
Nuevo ejemplos: Filoctetes, alma sana en un cuerpo enfermo (6); Sardanápalo, Alcibíades y Critias, almas enfermas en cuerpos sanos (7).
Conclusión: al alma enferma hay que estirparle lo corpóreo como si fuera una infección ulcerosa del cuerpo.

QUÉ ENFERMEDADES SON MÁS PENOSAS, LAS DEL CUERPO O LAS DEL ALMA

Se canta desde antiguo una canción a modo de súplica: 1

Salud, la más venerable de los Bienaventurados, contigo viva yo lo que de vida me resta[1].

Y pregunto yo al autor de la canción cuál es esa salud a la que invita a vivir con él en su súplica. Me barrunto yo que es cosa divina y merecedora de súplica, pues no puede ser por casualidad ni por una razón cualquiera por lo que se hiciera merecedora de una canción y que ésta se le siga cantando. Pero si la cosa es como sospecho, que la propia razón responda en defensa del autor.

Puesto que son dos los elementos que intervienen en la composición del hombre, alma y cuerpo, si el alma no hubiera nacido con tendencia a enfermar, no hay duda de que la canción esta sería una súplica del cuerpo, nacido con tendencia a enfermar y a amar la salud[2]. Pero la verdad es que

---

[1] ARIFRÓN, fr. 813, 1-2 PAGE.

[2] Traducimos la conjetura de Davies para sanar el texto. También es plausible paleográficamente la conjetura de Hernández Muñoz *hygeían térenos*, «delicado de salud»; cf. *Ilíada* IV 237.

ambos, aunque han sido mezclados a partes iguales por la naturaleza con la mejor finalidad, no obstante, se ven conmocionados por el exceso de sus componentes cuando entre ellos algo predomina —como en la ciudad el pueblo o el tirano—, obstaculiza al resto y arruina su equilibrio[3]. Es a sus respectivos predominios a lo que llamamos ⟨enfermedad⟩[4], del alma la una, del cuerpo la otra. Y aunque una y otro por sí mismos están igualmente necesitados de salud, no están, sin embargo, en una relación de igualdad con respecto a lo que tienen vecino. ¿Al equilibrio y conservación de cuál de los dos llamaremos *la más venerable de los Bienaventurados?* Para contemplar las enfermedades de cada parte a partir de su contrario y descubrir cuál de ellas es una mayor calamidad para el hombre, plantearé la cuestión globalmente del siguiente modo.

2 El hombre es alma y cuerpo[5]. Una parte gobierna, la otra es gobernada, como en una ciudad gobernante y súbdito: tanto el gobernante como los súbditos son partes de la ciudad, y de un modo casi igual[6]. ¿Cuál de estas partes, cuando funciona mal, arruina la ciudad? Pongamos que enferma el pueblo en la democracia: pero si está sano Pericles, un buen gobernante, levanta de su enfermedad al pueblo[7]. Y pongamos que enferma Dionisio entre los sicilianos con la enfermedad de los tiranos: el pueblo, aunque está sano, agota sus fuerzas en salvarse[8]. ¿Te parece bien comparar el cuerpo con el pueblo y el alma con el soberano? Medita, entonces, y ve estableciendo las comparaciones. El pueblo es más numeroso que el gobernante y el cuerpo, más voluminoso que el alma; el pueblo es impetuoso y el cuerpo, otro tanto; el pueblo tiene muchas partes, muchas voces y muchas pasiones, ⟨y el cuerpo, algo semejante⟩[9]; el pueblo es una mezcla de elementos desiguales, numerosos y variados, y el cuerpo es una mezcla de elementos desiguales, numerosos y variados; el pueblo es cosa presta a la cólera, vehemente en sus deseos, disoluto en los placeres, descorazonado en las penas, duro en los enojos, y estas mismas son también las pasiones del cuerpo, pues también es ansioso, impetuoso, voluptuoso e impulsivo. Pero comparemos también al gobernante con el gobernante. El gobernante en la ciudad es lo que tiene más dotes de mando, goza de más honores y tiene más fuerza, el alma ⟨en⟩ el hombre es lo que tiene más dotes de mando, goza de más honores y tiene más fuerza; el gobernante es por naturaleza la parte más prudente y racional, y lo mismo es también el alma; el gobernante es dueño de sí, el alma, también.

Así las cosas, ¿la enfermedad de cuál de los dos diremos que es más penosa, tanto en el hombre como en la ciudad? ¿No ocurrirá que cuando enferme el superior causará mayor aflicción al conjunto? Pues cuando el pueblo está enfermo, mientras el gobernante goce de salud, enferma en una ciudad libre; pero un gobernante enfermo es la esclavitud de la ciudad. Por decirlo brevemente, el alma es más valiosa que el cuerpo, el bien de lo más valioso es mayor y lo contrario

[3] Pasaje influido por PLATÓN, *República* IV 444a-445b.

[4] Suplemento de Trapp.

[5] Cf. *e.g.* PLATÓN, *Fedón* 80ab; *Timeo* 34c.

[6] Para la analogía del alma con el Estado, cf. PLATÓN, *República* IV.

[7] El carácter modélico de la actuación política de Pericles deriva de la semblanza que de él ofrecen TUCÍDIDES (II 60-65) e ISÓCRATES (VIII 126, XV 111, 234-235, 307, XVI 28). Esta imagen contrasta con la que del estadista ofrecía el socrático ANTÍSTENES en su diálogo titulado *Aspasia,* donde criticaba su excesiva pasión por su mujer.

[8] Por ejemplo, cuando los cartagineses sitiaron la isla fue el pueblo el que tuvo que animar al tirano a combatir; cf. ISÓCRATES, VI 44-45. Sobre Dionisio como ejemplo de tirano, cf. MÁXIMO, V 5, XXIV 4.

[9] Traducimos el suplemento de Markland.

del bien mayor es un mal mayor; la salud del alma es un bien mayor que la salud del cuerpo, luego la enfermedad del alma es un mal mayor que la enfermedad del cuerpo. La salud del cuerpo es obra de un arte, mientras que la salud del alma es obra de la virtud; la enfermedad del alma es vileza, la enfermedad del cuerpo, infortunio[10]; la vileza es voluntaria, el infortunio, involuntario; se compadecen los males involuntarios, se aborrecen los voluntarios; lo que se compadece reclama nuestra ayuda, lo que se aborrece, nuestro castigo; lo que reclama ayuda es de un alcance limitado, lo que requiere castigo es peor.

3 Examina de nuevo la salud en una y en otro. Una salud no necesita nada, la otra lo necesita todo; la una concede la dicha, la otra procura ⟨desdicha⟩[11]; la una no tiene parte de mal, la otra se decanta hacia la vileza; a ella toca una salud perdurable, a él, efímera; a ella, firme, a él, inestable; a ella, inmortal, a él, mortal. Examina también sus enfermedades: la enfermedad del cuerpo es fácil de paliar con el arte, la enfermedad del alma es difícilmente mudable incluso con la ley; la una, atormentando al que la padece, lo hace más propenso a ceder a la curación, mientras que la otra, al arruinar a quien la padece, lo predispone a despreciar las leyes; a la una la socorren los dioses, a la otra la aborrecen; la enfermedad del cuerpo no promueve la guerra, mientras que por la enfermedad del alma han tenido lugar la mayoría de las guerras; nadie, por tener su cuerpo enfermo, hace delaciones, saquea tumbas, devasta o realiza cualquier otra mala

[10] Según Crisipo (*SVF* III 426 = Cicerón, *Tusculanas* IV 31), mientras que los males del cuerpo pueden ser involuntarios, los del alma suponen siempre una falta de respeto a la razón.

[11] Suplemento de Acciaiolus.

acción[12]; la enfermedad del cuerpo aflige al que la padece, la enfermedad del alma aflige también al prójimo.

Examina lo dicho con más claridad a través de una imagen política. Cuando la ciudad de Atenas era gobernada democráticamente, bajo el gobierno de Pericles, y estaba en su apogeo por su gran población, la extensión de su imperio, la fuerza de sus finanzas y los éxitos de sus generales, sobrevino la epidemia de la peste, que tuvo su origen en Etiopía, bajó por la tierra del Rey, se instaló allí y asoló la ciudad[13]; y a la propagación de la calamidad vino a sumarse la guerra del Peloponeso. Pues bien, cuando la tierra estaba siendo devastada, arruinada la ciudad, consumidos los cuerpos, marchitada la fuerza y faltaba el cuerpo cívico, un solo hombre, como el alma de la ciudad, el famoso Pericles, que no había sido afectado por la enfermedad y permanecía sano, enderezó la ciudad, la levantó, la reanimó y le hizo plantar cara a la peste y la guerra[14]. Considera también esta segunda imagen: cuando la epidemia cesó, la multitud se repuso y su fuerza llegó a su apogeo, entonces fue la parte gobernante de la ciudad la que enfermó de una enfermedad terrible, rayana en la demencia, ⟨que⟩ se fue apoderando también de la multitud y forzaba al pueblo a enfermar con ella. Pues, ¿no fue este pueblo el que compartió la locura de Cleón, la enfermedad de Hipérbolo[15], los arrebatos de Alcibíades y aca- 4

[12] Ya Reiske propuso la existencia de una laguna en este punto, para nivelar los paralelos entre cuerpo y alma. Trapp (*Maximus,* pág. 62 nota 8) sugiere completar este paralelo con «mientras que la enfermedad del alma está en la raíz de todos estos delitos».

[13] Cf. Tucídides, II 48, 1-2.

[14] Por más que muriera, víctima de la peste, a los dos años de comenzar la contienda. Sobre el estadista, cf. la nota 7 de esta misma disertación.

[15] Demogogo ateniense de tiempos de la guerra del Peloponeso, objeto de las burlas de los comediógrafos; cf. Aristófanes, *Paz* 681-692; Platón el cómico, *PCG* VII 505 K.-A.

bó por consumirse, fracasar y ser derrotado con sus demagogos, mientras cada uno de aquéllos llamaba por su lado a la pobre:

Ven aquí, mi prometida, a presenciar prodigiosas gestas[16]?

Y le muestra Alcibíades Sicilia[17] y le muestra Cleón Esfacteria[18] y otro, otra tierra o mar, como a un calenturiento fuentes y pozos[19]. ¡Oh, miserables!, ¿son éstas vuestras *prodigiosas gestas?* ¿Corrupción, desolación, colmo de males y tumefacción de enfermedades? De esto es capaz la enfermedad del alma en comparación con la enfermedad del cuerpo. Enferma el cuerpo, se conmociona y se echa a perder; pero si le pones como supervisora un alma robusta, se desentiende de la enfermedad y desprecia su mal; como lo despreciaba Ferecides cuando yacía en Siros con sus carnes consumidas, pero con un alma que se mantenía erguida y esperaba con impaciencia la liberación de este embarazoso envoltorio[20].

5 Diría yo que para el alma valerosa la corrupción del cuerpo no acontece de mal grado. Imagínate, por ejemplo, a un preso que mira el muro de la prisión, en descomposición y amenazando derrumbe, y espera el momento de escapar y

[16] *Ilíada* III 130. «La pobre» es la ciudad de Atenas.

[17] Frente a la cautela que recomendaba Nicias, Alcibíades defendió la expedición contra Sicilia, que a la postre resultó catastrófica. Cf. Tucídides, VI 15 ss.

[18] En 425 a. C. Cleón logró el mando de una expedición contra Esfacteria, isla vecina de Pilos, en Mesenia. Tras setenta y dos días de asedio, los atenienses obligaron a los defensores espartanos a rendirse y los hicieron prisioneros. Cf. Tucídides, IV 30 ss.

[19] Cf. Máximo, XXVII 6.

[20] Cf. Diógenes Laercio, I 118 (= Ferecides, test. 1 D.-K.), Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* X 3 (= test. 4), Heraclides Lembo, *Excerptas de constituciones* 32; Cicerón, *Tusculanas* I 16, 38 (= test. 5).

liberarse de la cárcel para, fuera de la densa y sombría oscuridad en la que hasta entonces estaba enterrado, levantar la vista al éter y llenarse de resplandeciente luz[21]. ¿Crees que un hombre bien ejercitado y con un cuerpo curtido en mil trabajos se turbaría si se le desgarraran sus pobres túnicas[22]? Antes bien, ¿no las arrojaría él, gozoso, y entregaría su cuerpo al aire, el desnudo al desnudo, el amigo al amigo, el libre al libre? ¿Qué crees que son para el alma esta piel, los huesos y las carnes sino unas efímeras túnicas y unos andrajos sin valor y agujereados, que el hierro desgarra, el fuego consume y las llagas invaden? El alma buena, que está curtida y ejercitada en los esfuerzos, se desentiende de ellos y hace por desnudarse de ellos lo antes posible; de tal modo que uno podría dirigir al hombre de valía, al contemplarlo con el cuerpo enfermo, aquel verso sobre Odiseo:

¡Qué muslos muestra el anciano entre los andrajos[23]*!*

En cambio, el alma cobarde, sepultada en el cuerpo como un torpe reptil en su agujero[24], ama el escondrijo y por nada del mundo quiere alejarse de él y arrastrarse fuera, sino que se quema cuando el cuerpo se quema, se desmiembra cuando aquél se desmiembra, se conduele cuando aquél se duele y suma su grito al de aquél.

¡Oh, pie mío!, ¿habré de dejarte[25]*?*,

[21] Reelaboración del mito de la caverna; cf. Platón, *República* VII 514a ss.; también *Fedón* 82e, 109ce y *Gorgias* 493e.

[22] La imagen aparece ya en Platón, *Fedón* 87bd.

[23] *Odisea* XVIII 74.

[24] Para la imagen del cuerpo *(sôma)* como sepultura *(sêma)* del alma, cf. Platón, *Crátilo* 400bc, *Gorgias* 493a; como cubil, cf. Filón, *El heredero de los bienes divinos* 85.

[25] Esquilo, fr. **254 Radt, perteneciente al *Filoctetes*, un drama famoso en la época, que Dión de Prusa había comentado en su *Discurso*

dice Filoctetes. ¡Buen hombre, déjalo y no des voces!, ¡no riñas a tus seres más queridos, no molestes a la tierra de Lemnos!

¡Oh, muerte sanadora[26]*!*

Si dices esto cambiando un mal por otro, no acepto la súplica. Pero si de verdad crees que la muerte es sanadora y liberación de una criatura mala, insaciable y enfermiza, crees bien. ¡Haz la súplica y llámala sanadora!

6 Llevado del discurso, he venido a desembocar en un ejemplo claro de lo que quería mostraros desde hace rato. En otro tiempo había en el ejército de los aqueos miles de cuerpos, tantos

cuantas hojas y flores nacen en su estación[27],

todos sanos, sin enfermedad, fuertes y proporcionados, diseminados alrededor de la muralla de los enemigos. Durante un período de diez años nada había sacado Aquiles persiguiendo ni Ayante resistiendo ni Diomedes matando ni Teucro disparando el arco ni tampoco Agamenón deliberando ni Néstor hablando ni Calcante vaticinando ni Odiseo ideando argucias. Pero dice el dios[28]: «¡Oh, buenos y nobles vástagos de la tierra de Grecia! Vanamente os esforzáis, vanamente perseguís, fútilmente disparáis los arcos, fútilmente deliberáis: no os apoderaréis del murado recinto antes de

LII junto con las versiones que del mismo episodio hicieron Sófocles y Eurípides; *vid.* M. T. Luzzatto, *Tragedia greca e cultura ellenistica. L'Or. LII di Dione di Prusa,* Bolonia, 1983. Sobre el empleo filosófico de pasajes de la obra, cf. Trapp, *Maximus,* págs. 64-65, nota 18.

[26] Esquilo, fr. **255 Radt, de la misma tragedia.

[27] *Ilíada* II 468.

[28] Apolo.

que en vuestro socorro venga un alma vigorosa en un cuerpo enfermo, hediondo, cojitranco y consumido por la enfermedad». Y ellos obedecieron al dios y trajeron de Lemnos como aliada un alma sana en un cuerpo enfermo[29].

Si quieres, examina la cuestión cambiando los términos: 7
una enfermedad del alma en un cuerpo sano. Está el alma enferma de la enfermedad del placer, se consume y se marchita: ¿de qué vale el enfermo?, ¿qué provecho hay del cuerpo para semejante alma? Sardanápalo está enfermo: ¿no ves que el mal alcanza también su cuerpo? El desventurado se maquilla, se depila, tiene los ojos consumidos por el deseo hasta que, por no soportar la enfermedad, se arroja al fuego[30]. Alcibíades está enfermo: un fuego abundante y salvaje lo invade, perturba sus razonamientos hasta el borde de la locura y lo lleva de un sitio a otro, del Liceo a la Asamblea, de la Asamblea al mar, del mar a Sicilia, de allí a Lacedemonia, a continuación donde los persas, de los persas a Samos, de Samos a Atenas y al Helesponto de nuevo y por todas partes[31]. Está Critias enfermo de una enfermedad amarga, cambiante e incurable, que la ciudadanía toda no puede soportar[32]. Y, sin embargo, estos hombres tienen unos cuerpos sanos y proporcionados: tierno es Sardanápalo, hermoso Alcibíades[33] y fuerte Critias, pero en ellos la salud resulta

[29] Filoctetes, cuya figura se utiliza ahora de un modo diferente.

[30] Cf. Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* II 23 y 27, y la nota 40 a Máximo, I 9.

[31] El pasaje es reelaboración del *Alcibíades* de Esquines de Esfeto (fr. 42 Giann.). Para la trayectoria del estadista ateniense, cf. Tucídides, *Historia* VI 15 ss., 31 ss., 53 ss., 88 ss., VIII 45, 81, 97, 99 ss.; Jenofonte, *Helénicas* I 1, 5-22; 2, 13-17; 3, 3-12; 3, 14-21.

[32] Cf. Jenofonte, *Recuerdos* I 2, 12. Sobre este aristócrata, tirano de Atenas y mal discípulo de Sócrates, cf. Máximo, I 9, III 8, XVIII 6, XXI 3, XXII 5 y XXXIII 5.

[33] Cf. Platón, *Alcibíades I,* 113b.

odiosa[34]. Que enferme Critias para no ejercer la tiranía; que enferme Alcibíades para no conducir a los atenienses contra Sicilia; que enferme Sardanápalo, pues para él es mejor yacer por enfermedad que por placer. Más bien, que perezca todo aquél por quien fluya una eterna vileza. Del mismo modo que las úlceras que invaden el cuerpo se extienden progresivamente, corrompen incesantemente alguna parte de lo que está sano y se resisten a las curas hasta que el arte saja la raíz de la enfermedad y su asiento, así también a quien no para de extendérsele un alma que supura, ulcerada y pútrida, adueñándose sin cesar de lo que tiene próximo, hay que amputarle y quitarle las fuerzas del cuerpo, como las manos a un bandido, como los ojos a un incontinente, como el vientre a un glotón. Y si le pones a la enfermedad como supervisores jueces, prisiones y funcionarios públicos, el mal se adelanta, se desliza y se anticipa; pues no hay modo de idear nada contra la rapidez de la vileza una vez que, invadiendo el carácter del alma, se ha adueñado de una materia vil, un poder sin el freno del miedo y con una osadía impune.

---

[34] Cf. PLATÓN, *Leyes* II 661ab.

VIII

SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES, I

INTRODUCCIÓN[1]

En esta disertación Máximo defiende la existencia del demon *(daímōn* o *daimónion)*[2] de Sócrates incluyéndolo en una clase general de démones: primero, compara al filósofo con hombres divinos —los profetas de los oráculos— y con mortales corrientes —los consultantes de los santuarios de Trofonio y el lago Averno—, todos ellos en contacto directo con la divinidad (§§ 1-2); segundo, apoya su argumentación con la autoridad de Homero, que ofrece numerosos ejemplos de protección divina a mortales (§§ 5-6). La conclusión obvia es que existe una raza de divinidades menores que sirven de conexión a dioses y hombres y se encarnan en cuerpos humanos virtuosos.

Con semejante conclusión Máximo se inserta en una prolija línea de reflexión sobre los démones que da lugar en su tiempo a varios tratados de Plutarco *(Sobre el demon de*

---

[1] Discusiones: Buffière, *Les mythes d'Homère,* págs. 525-528; Kindstrand, *Homer,* págs. 189-192; Puiggali, *Études,* págs. 192-215, 237-240; Szarmach, *Maximos,* págs. 29-34; Fick, «La démonologie impériale»; Trapp, *Maximus,* págs. 67-77; J. Campos Daroca, «Una nota mitológica a Máximo de Tiro», *Cuad. Filol. Clás. (Est. Gr.)* XV (2005).

[2] Sobre la traducción «demon» (pl. «démones»), inusual pero necesaria, cf. *supra,* pág. 86 de la Introducción General.

Sócrates, Sobre el defecto de los oráculos, Sobre Isis y Osiris) y Apuleyo *(Sobre el dios de Sócrates)*[3]. Dicha reflexión, basada en la definición de Eros como demon mediador del *Banquete* platónico (202d-e), deriva en última instancia del académico Jenócrates[4], cuya teoría fue asimilada por el estoico Posidonio y a la que se fueron incorporando elementos de extracción popular, como la creencia en el demon tutelar de cada hombre[5].

El examen de la naturaleza híbrida del demon lo reserva Máximo, como anuncia al final de § 6, para «otra ocasión», que no es otra que la *Disertación* IX.

---

[3] Sobre la tratadística acerca de los démones, cf. HOBEIN, *De Maximo Tyrio,* pág. 55; TRAPP, *Maximus,* págs. 67 s. Con Plutarco —también con Apuleyo— comparte Máximo la idea de los démones como agentes de la providencia (cf. TRAPP, *ibid.*, pág. 74 nota 31), pero existen notables diferencias entre sus respectivas concepciones: para Máximo los démones son inmortales (cf. VIII 8, IX 5-6), mientras que mortales para Plutarco (cf. G. SOURY, *La démonologie de Plutarque,* París, 1942, págs. 27-28); además, para Máximo sólo existen démones buenos —aunque algunos castigan; cf. IX 6—, mientras que, según Plutarco, también los hay malos. Cf. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère,* págs. 525-526.

[4] Cf. DILLON, *Middle Platonists,* págs. 31-32, si bien HEINZE, *Xenokrates,* págs. 99-110, pensó más bien en un influjo directo del estoico Posidonio. Jenócrates sucedió a Espeusipo al frente de la Academia entre 339-312 a. C. Según PLUTARCO *(Sobre la desaparición de los oráculos* 461d ss. = fr. 222 ISNARDI), Jenócrates comparaba al Dios, los démones y los hombres con los triángulos equilátero, isósceles y escaleno, respectivamente.

[5] Sobre el enriquecimiento progresivo de la reflexión sobre los démones, *vid.* PUIGGALI, *Études,* págs. 237 s.; F. CUMONT, «Les anges du paganisme», *Rev. Hist. Relig.* LXXII (1915), 159-182, y, en concreto para la tradición platónica, DILLON, *Middle Platonists,* págs. 46-47, 171-174 (Filón), 216-224 (Plutarco); I. RODRÍGUEZ MORENO, *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego,* Amsterdam, 1998.

SINOPSIS

Produce extrañeza que Sócrates tuviera siempre a su lado un demon, pero no fue el único (1).

- Ejemplos de contacto de mortales con dioses.
- Los profetas de los oráculos, quienes, a diferencia de él, hacían cosas extravagantes.
- Los consultantes de los santuarios de Trofonio y el lago Averno (2).
- Pero extraña que el demon tratara con un particular y le diera vaticinios que no daba a los demás (3).

Hay que investigar si el suyo es un demon aislado o pertenece a una clase (4).

- Ejemplo: Bucéfalo y los caballos.
- Ejemplos homéricos de contacto con démones: Aquiles, Diomedes y Telémaco (5).
- Diferencia: el demon de Sócrates es uno y actúa sobre uno; los homéricos, muchos y sobre muchos (6).
- Descripción homérica de Atenea, Hera y Apolo.
- Primer dilema: o estos dioses son démones o hay que dejar de creer en Homero y los oráculos, y, de paso, dejar en paz a Sócrates.
- Segundo dilema: si son démones, lo que vale para otros debe valer también para Sócrates.
- Pertenece, pues, a una clase.

La naturaleza de los démones (7).

- Los dioses protegen a los virtuosos de diversos modos a causa de la debilidad del alma humana, que se implica en el mundo dominado por la fortuna.
- Símil: el sol ocultado por las nubes.
- Los démones son naturalezas inmortales de segundo orden, que conectan a dioses y hombres (8).

Símil: los intérpretes entre griegos y bárbaros.
Son ellos quienes asisten a los hombres, con diversas competencias y alojados sólo en cuerpos virtuosos, como Sócrates, Pitágoras, Zenón y Diógenes.

SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES, I

Te sorprende que con Sócrates viviera un demon amiga- 1
ble y profético, siempre en su compañía[1], mezclado, diríamos, con los pensamientos de aquél, que era un hombre de cuerpo puro y alma buena, estricto en sus hábitos, de hábil razonamiento y hablar melodioso[2], piadoso con la divinidad y honesto con los hombres. ¿Y por qué te sorprende esto, pero no te sorprende que una mujercilla délfica cualquiera en el santuario Pítico, un varón tesprocio en Dodona, uno libio en el santuario de Amón, uno jonio en Claros, uno licio en Janto o uno beocio en el santuario de Ismenio[3], en com-

[1] Cf. PLATÓN, *Apología* 40ab, *Teages* 128d; JENOFONTE, *Recuerdos* I 1, 2; *Apología* 4. Estas fuentes no terminan de aclarar la condición interior o exterior de este genio divino que acompañaba a Sócrates.

[2] Cf. PLATÓN, *Banquete* 215b ss., donde Alcibíades compara a Sócrates con el flautista Marsias por el poder de seducción de sus palabras.

[3] Oráculos renombrados aún en tiempos de Máximo (cf. XLI 1 para una lista semejante). Según PLUTARCO *(Los oráculos de la Pitia* 405c), la joven sacerdotisa de Delfos se criaba en casa de unos campesinos pobres y convenía que viera y oyese las menos cosas posibles para llegar pura al servicio de Apolo. El oráculo de Dodona estaba consagrado a Zeus, quien, según la tradición local, se sentaba en la copa de la formidable encina que crecía en el centro del santuario. El oráculo de Amón en el desierto libio fue famoso en la Antigüedad por revelar a Alejandro Magno su filiación

pañía del demon un día tras otro, no sólo sepan ellos mismos qué deben hacer y qué no, sino que incluso ofrezcan sus vaticinios a los demás, tanto en los asuntos privados como en los públicos? ¿O es porque la profetisa profiere los oráculos sentada en el trípode y colmada de aliento divino, y el intérprete divino de Jonia vaticina sacando agua de las fuentes y bebiéndola, y los servidores de la encina de Dodona profieren los oráculos *recostados en el suelo* y *con los pies sin lavar* [4] y reciben las informaciones de aquélla, según la tradición tesprocia?

2 Cierto es que en el santuario de Trofonio —también existe este oráculo del héroe Trofonio en Beocia, en las cercanías de la ciudad de Lebadea— el que solicita encontrarse con el demon, vestido con un velo talar de púrpura de fino hilo y con tortas de pan en las manos, desciende tumbado de espaldas por una angosta abertura y, tras ver unas cosas y oír otras, asciende de nuevo como intérprete de sus propios oráculos[5]. Y hubo en algún lugar de Italia, en la Magna Grecia, en las inmediaciones del lago llamado Averno, una cueva de adivinación cuyos servidores eran hombres *conductores de almas,* así llamados por su cometido. Allí el consultante llegaba, hacía la súplica, degollaba las víctimas sacrificiales y vertía las libaciones, y luego invocaba el alma de uno de sus ancestros o amigos. Y se le aparecía una sombra, borrosa a la vista y dudosa, pero con voz y dotes adivinatorias, y, tras manifestarse sobre aquello por lo que se le había invocado, se retiraba[6]. Me parece a mí que Homero, que conocía este oráculo, puso a Odiseo en el camino que a él conduce y con gran licencia poética desplazó el lugar lejos de nuestro mar[7].

Si estas historias son ciertas, como de hecho lo son 3
—aún hoy se conservan algunos oráculos tal como eran, y del culto y la conservación de otros quedan huellas inequívocas—, es asombroso que nadie los considere extraños ni improcedentes ni discuta sobre ellos, sino que todo el mundo les da credibilidad por su antigüedad y acude a consultarlos y, al escucharlos, queda convencido, y al convencerse los usa, y al usarlos los venera[8]. Pero que, por otro lado, un hombre en posesión de la naturaleza de mayor valía, la educación más sensata, la filosofía más auténtica y la suerte más justa sea considerado por el Dios digno de tener trato con el demon, eso parece asombroso e increíble, y, además, que cuantos vaticinios pudiera dar se los diera a él y no a los atenienses, por Zeus, cuando deliberaban sobre los males de

divina (cf. PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 27). El santuario de Claros, que durante siglos fue una especie de filial del de Dídimo, cobró prestancia en Asia Menor a partir del siglo I a. C. El oráculo de Apolo Licio en Janto estaba, como recuerda TRAPP *(Maximus,* pág. 69 nota 3), no exactamente en la ciudad de Janto, sino en Patara, a la vera del río Janto. Finalmente, el santuario oracular de Apolo Ismenio estaba al suroeste de la ciudadela de Tebas, en Beocia.

[4] Descripciones homéricas de los selos, intérpretes del oráculo de Zeus en Dodona: cf. *Ilíada* XVI 234-235. Sobre la encina oracular, cf. *Odisea* XIV 327-328; PLATÓN, *Fedro* 275b.

[5] Cf. PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* IX 39, 4, y, en general, P. BONNECHERE, *Trophonios de Lébadée*, Leiden-Boston, 2003. Plutarco escribió un tratado *Sobre el descenso al santuario de Trofonio,* hoy perdido. En el oráculo Timarco, amigo del hijo de Sócrates, practicó el rito de la *incubatio* para informarse sobre la naturaleza del demon socrático y tuvo una experiencia apocalíptica; cf. PLUTARCO, *Sobre el demon de Sócrates* 589a ss.

[6] Oráculo inmortalizado por la consulta de Eneas en VIRGILIO, *Eneida* VI 236-263. Cf., además, ÉFORO, fr. 134 *FGrHist* (= ESTRABÓN, *Geografía* V 4, 5).

[7] HOMERO desplazó el descenso a los Infiernos de Odiseo *(Odisea* XI 13 ss.) a la tierra de los cimerios, de ubicación discutida.

[8] De la fe en los oráculos hay que excluir a peripatéticos, cínicos y epicúreos; cf. EUSEBIO, *Preparación evangélica* IV 2, 12-13 y 3, 14.

los griegos, ni a los lacedemonios al consultar a propósito de una expedición ni al que, al acudir a competir a Olimpia, preguntaba por la victoria ni al que, al acudir a los tribunales, se informaba de si vencería ni al codicioso, si se haría rico, ni ningún otro de los asuntos que carecen de un motivo digno, acerca de los cuales los hombres importunan a diario a los dioses. Quizás el demon de Sócrates era también capaz de discernir estas cosas, dado que vaticinaba; pues si un médico vale para sí mismo, vale también para otro, y lo mismo cabe decir tanto de los carpinteros, los zapateros y las demás ciencias y conocimientos. Pero en una cosa los aventajaba Sócrates: como se encontraba con las voces de los dioses en su mente y por su convivencia con el demon disponía bien sus asuntos, trataba con los demás sin cicatería y cuanto fuera menester[9].

4 Sea. «De eso —dirá alguien— estoy convencido: Sócrates se hizo merecedor de la compañía del demon por su virtuoso modo de ser y su naturaleza noble. Pero deseo saber qué era ese demon». Contéstame, en primer lugar, mi querido amigo, si crees o no que existe en la naturaleza una raza de démones como la hay de dioses, de hombres y de animales; pues ⟨sería⟩[10] ridículo preguntar qué era, en concreto, el demon de Sócrates sin conocer su conjunto. Es como si un isleño que no ha visto la especie de los caballos ni tiene noticia de ella, al escuchar que Bucéfalo era propiedad de Alejandro, un transporte manso para él pero inaccesible para los demás, a continuación preguntara qué cosa es Bucéfalo: no hallaría una imagen clara de la especie de los caballos quien lo explicara a un hombre que no ha visto ningún ejemplar.

[9] Cf. Jenofonte, *Apología* 13; *Recuerdos* I 1, 4-6; Plutarco, *Sobre el demon de Sócrates* 580e.

[10] Suplemento de Russell.

¿Qué?, ¿es que aquellos a los que ahora desconcierta el 5
demon de Sócrates ⟨no⟩[11] han leído a Homero cuando relataba lo que relataba sobre Aquiles: que, cuando estaba hablando en la asamblea de soldados, disputando con Agamenón, a punto de desenvainar la espada para golpearle, se vio frenado por un demon[12]? Llama Atenea a este demon: fue ella, dice, quien se llegó a él en medio de su cólera,

a su espalda se apostó y de la rubia cabellera al Pelida afe-[rró[13].

Y dice que esta misma Atenea también dice, en relación con Diomedes:

La niebla que antes te cubría, de tus ojos la disipé yo,
para que distingas bien si soy diosa o mortal[14].

Y de nuevo a Telémaco, cuando, lleno de respetuoso temor y desconcertado, iba a encontrarse con un rey muy anciano, su camarada le dice:

Telémaco, unas cosas las pensarás tú en tus mientes,
y otras te las sugerirá el demon[15];

y añade la razón de la esperanza en el demon:

[11] Suplemento de Markland.

[12] Cf. *Ilíada* I 193-200.

[13] *Ilíada* I 197, episodio recordado por Apuleyo, *Sobre el dios de Sócrates* 11.

[14] *Ilíada* V 127-128, un pasaje muy citado en los escritos del platonismo medio y los Padres Apologistas; cf. Daniélou, *Mensaje evangélico,* pág. 101.

[15] *Odisea* III 26-27. El anciano es Néstor, rey de Pilos; el camarada, la diosa Atenea bajo la apariencia del itacense Mentor.

pues no creo
que tú nacieras y te criaras a despecho de los dioses[16].

Y de nuevo dice sobre otro:

... pues en sus mientes lo había puesto Hera de brazos es-
[plendorosos[17],

y sobre otro:

Al Tidida Diomedes Palas Atenea
concedió bravura y arrojo[18],

y en otro momento:

Ligeros volvióle los miembros, pies y brazos, desde el cie-
[lo[19].

¿Ves qué multitud de hombres se han encontrado con el demon?

6 ¿Quieres que ahora dejemos a Sócrates a un lado y le preguntemos a Homero: «¿Qué quieres decir con todo eso, oh, el más noble de los poetas?». El demon de Sócrates es uno y simple, particular y llano, que lo retiene cuando atraviesa un río[20], que aplaza su relación amorosa con Alcibíades[21], que, cuando decide defenderse ante los tribunales, ⟨se lo impide⟩[22], pero no le pone impedimentos cuando escoge

[16] *Odisea* III 27-28, citado también en MÁXIMO, XXXVIII 1.
[17] *Ilíada* I 55. El personaje del que habla Homero es Aquiles.
[18] *Ilíada* V 1-2.
[19] *Ilíada* V 122. Esto se dice, de nuevo, sobre Diomedes.
[20] Cf. PLATÓN, *Fedro* 242bc.
[21] Cf. PLATÓN, *Alcibíades* I 103a.
[22] Adoptamos el suplemento de Markland ⟨*kōlýon*⟩, próximo en sentido al de Heinsius ⟨*ouk eôn*⟩. La adopción de cualquiera de ellos supone que Máximo sigue la versión de JENOFONTE, *Apología* 4, y difiere de PLA-

morir[23]. Para Homero, en cambio, el demon no presta su asistencia ni en una sola ocasión ni a uno solo, y no es uno solo ni sólo para minucias; por el contrario, se aparece bajo muchas formas y en muchas ocasiones, con muchos nombres, muchas apariencias y variadas voces. ¿Aceptas algo de esto y crees en la existencia de Atenea, Hera, Apolo, Iris y cualquier otro demon homérico[24]? No creas que te pregunto si crees que Atenea es tal como Fidias la esculpió, en nada menos valiosa que la de los versos de Homero, doncella hermosa, de ojos glaucos, esbelta, con la Égida ceñida y armada de casco, lanza y escudo[25]; ni Hera, cual la mostró Policleto a los argivos, de blancos brazos, codos de marfil y hermosa mirada, ricamente ataviada, regia e instalada en áureo trono; ni, a su vez, Apolo, cual lo representan los pintores y los escultores, un muchacho desnudo bajo su corta clámide, un arquero, con las piernas separadas como si estuviera corriendo. No es eso lo que te pregunto —ni te creo incapaz de conjeturar lo verdadero y de hallar la razón de estas alegorías—, sino si en realidad crees que estos nombres y estos cuerpos simbolizan ciertas potencias demónicas, que asisten a los más afortunados de los hombres, tanto

TÓN, *Apología* 40b, según el cual la divinidad no se opuso a Sócrates ni al subir a la tribuna ni durante la defensa.
[23] Cf. PLATÓN, *ibid.* 40bc.
[24] En esta disertación todos los dioses homéricos son presentados como démones o divinidades menores al servicio de Zeus, equiparado al Dios único. La presencia de Iris entre los dioses es una corrección de CAMPOS DAROCA («Una nota mitológica»), quien ha propuesto una corrupción paleográficamente plausible de *Îrin* en *Érin* —la diosa Discordia—, que es lo que ofrece R. Para sanar este nombre, MEISER *(Studien,* pág. 42) había propuesto el nombre de Hermes.
[25] Se refiere a la estatua criselefantina de Atenea *Prómachos* del Partenón. La punta de la lanza de la diosa, a 158 metros sobre el nivel del mar, se divisaba desde el cabo Sunio.

despiertos como en sueños. En efecto, si crees que no simbolizan ninguna potencia, te toca combatir a Homero, destruir los oráculos, desconfiar de los vaticinios y rehuir las visiones de los sueños, e, igualmente, dejar a Sócrates en paz. Pero si no crees que sean ni increíbles ni imposibles, sino que albergas dudas sobre Sócrates, reformularé la cuestión y te preguntaré si no consideras a Sócrates digno del favor del demon o si lo que es posible en otros casos aquí no vale. Ahora bien, si concedes la posibilidad, también aquí habrás de concederla, y no privarás a Sócrates de sus méritos. Así pues, si cabe tal posibilidad y Sócrates lo merecía, tan sólo te resta no discutir sobre Sócrates y examinar cuál es, en general, la naturaleza del demon.

7 Sobre esto también habré de hablarte en otra ocasión[26]. De momento, venga, purifica esta creencia tuya, que ha de valerte como iniciación a la argumentación que sigue: que los dioses repartieron entre los hombres la virtud y el vicio como entre quienes compiten en el estadio: el uno, como triunfo de la naturaleza perversa y la mente malvada; la otra, como premio de la victoria de la mente buena y la naturaleza vigorosa, cuando vencen en el certamen de hombría de bien. A estos últimos el demon quiere asistirlos e intervenir en sus vidas, imponiendo su mano sobre ellos y cuidándolos: a uno lo salva con profecías, a otro, con auspicios, a otro, con ensoñaciones, a otro, con voces, a otro, con sacrificios[27]. Pues débil es el alma humana para llegar a todo con sus razonamientos, dado que esta vida de aquí está envuelta por una densa y oscura niebla[28] y, en medio de mucho ruido y bullicio, se ocupa de los males de aquí y por ellos es perturbada. ¿Qué caminante hay tan veloz y seguro que no encuentre en su caminar una grieta oculta, una zanja oculta, un precipicio o una fosa[29]? ¿Qué timonel, tan bueno y certero que en sus travesías no haya experimentado el oleaje, el granizo, el embate de los vientos y las turbulencias de aire? ¿Qué médico, tan docto que no se haya sentido turbado por una enfermedad oculta e inesperada, cuando diferentes síntomas surgen de diferentes sitios y contravienen los principios de su arte? ¿Qué varón, ⟨tan⟩ bueno que pase su vida sin tropiezo ni vacilación —como cuerpo enfermo, como navegación incierta, como camino socavado— y no precise en estas circunstancias de un piloto, de un médico, de la guía de un dios? La virtud es hermosa, rica en recursos y resolutiva, pero está mezclada con una materia perversa, insegura y colmada de incertidumbre que recibe de los hombres el nombre de fortuna, elemento ciego e inestable. Rivaliza con la virtud, le hace frente y combate con ella, y a menudo la perturba. Semejante a las nubes del éter que, en su carrera por debajo de los rayos del sol, ocultan su luz, y hay entonces un sol hermoso, pero nosotros no podemos verlo, así también la embestida de la fortuna alcanza a la virtud y, por hermosa que sea la virtud en otros respectos, cuando entra en una nube incierta se oscurece y queda cercada por un muro. Entonces precisa de un dios que colabore con ella, luche a su lado y la asista.

El Dios mismo es quien, instalado en su lugar, gobierna 8
el cielo y el orden del cielo. Pero tiene unas naturalezas in-

[26] En concreto, en la siguiente disertación (IX).

[27] Los démones, por su proximidad al Dios, son siempre benéficos; cf. la nota 3 a la introducción de esta disertación.

[28] *Ilíada* V 127-128; Platón, *Alcibíades II,* 150de.

[29] Koniaris («More emendations», págs. 58-59) considera sospechosa la corrección *táphrōi* «fosa» (ms. *táphōi,* «tumba») por dos razones: una, el término sólo aparece esta vez en toda la obra de Máximo; dos, en coordinación con los precipicios *(kremnoí)* suelen aparecer los abismos *(báratbra);* cf. XXIX 3, XXXIV 2 y XXXIX 3. Ello favorece que *baráthrōi* fuera el téxto genuino, sustituido por *táphōi* en época bizantina.

mortales de segundo orden, los llamados 'démones', apostados en la zona intermedia entre la tierra y el cielo[30]. Son inferiores a un dios, pero superiores a un hombre, servidores de los dioses y vigilantes de los hombres, especialmente próximos a los dioses, especialmente atentos a los hombres. En efecto, debido al extenso espacio que hay en medio, lo mortal quedaría separado de la contemplación del cielo y de su trato con él si no fuera porque esta naturaleza demónica, cual armonía, traba con un vínculo la debilidad humana con la belleza divina en virtud de su doble parentesco[31]. Del mismo modo que, en mi opinión, el pueblo bárbaro se distingue del griego por la comprensión de sus idiomas, pero el linaje de los intérpretes, recibiendo sus respectivas palabras y traduciéndolas al otro, los vincula y los pone en tratos, así, sin duda[32], también el linaje de los démones se concibe como una relación entre dioses y hombres. Es él quien recibe las invocaciones de los hombres, quien se les aparece y los ronda en medio de la naturaleza mortal y quien socorre al linaje mortal en todo aquello que necesita pedir de los dioses[33]. Numerosa es la tropa de los démones:

[30] La descripción y la localización de los démones está tomada de PLATÓN, *Banquete* 202d-203a; cf. MÁXIMO, XI 12, XVI 6; PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 416c. Por el contrario, Pitágoras (cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 32), el *Epínomis* pseudo-platónico (984e) y APULEYO (*Sobre el dios de Sócrates* 6) los sitúan en el aire: cf. PUIGGALI, *Études*, págs. 204-205 nota 1.

[31] Cf. PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 415e; APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* 2 y 4.

[32] Traducimos la corrección propuesta por KONIARIS, «On the text of Maximus Tyrius», pág. 130.

[33] Cf. ALCÍNOO, *Didascálico* XV 171, 23-26, que atribuye a los démones engendrados todo lo relativo a oráculos y presagios.

tres veces diez mil son sobre la tierra fecunda,
servidores inmortales de Zeus[34].

Unos son médicos de enfermedades, otros, consejeros en las situaciones de desconcierto, otros, mensajeros en las coyunturas inciertas, otros, colaboradores en el arte, otros, compañeros de viaje; unos, urbanos, otros, rústicos; unos, marinos, otros, de tierra firme. Y a cada uno le toca en suerte el hogar de un cuerpo diferente[35]: a uno, Sócrates, a otro, Platón, a otro, Pitágoras, a otro, Zenón, a otro, Diógenes; uno es temible[36], otro, benévolo, uno, estadista, otro, general. Cuantas naturalezas hay de hombres, tantas hay de démones:

Y los dioses, semejantes a forasteros procedentes de todas [partes,
de todas las clases, deambulan por las ciudades[37].

Pero si me muestras un alma perversa, ésa se quedará sin hogar ni intendente[38].

[34] HESÍODO, *Trabajos y días* 252-253.

[35] Al final de la *República* platónica (X 617e, 620de) son las almas las que escogen a sus respectivos démones. En *Timeo* 90ac, en cambio, el demon que la divinidad concede a cada hombre es la razón. Finalmente, APULEYO (*Sobre el dios de Sócrates* 15-16) distingue entre los démones que nunca han habitado un cuerpo, como el de Sócrates, que era exterior, y los que son almas, liberadas o no de las constricciones del cuerpo. Máximo entiende el demon sólo en este segundo sentido; cf. IX 5.

[36] Dado que Máximo acaba de definir los démones como potencias benéficas, el que el aspecto de algunos infunda temor garantiza su autoridad sin necesidad de recurrir al castigo. Al final de IX 6, sin embargo, Máximo nos dice que los démones dan su merecido a quienes cometen injusticia.

[37] *Odisea* XVII 485-486.

[38] La idea del demon tutelar gozó de gran predicamento en la Antigüedad tardía, sobre todo entre los cristianos, que la asimilaron en la figura del ángel de la guarda.

IX

SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES, II

INTRODUCCIÓN[1]

Continúa el análisis iniciado en la disertación anterior a propósito de la naturaleza de los démones. Para tal fin se emplea ahora el principio aristotélico de continuidad que se da en la naturaleza[2]. La continuidad garantiza la comunicación entre los diferentes elementos de la escala mediante el concepto de mezcla, que sitúa al demon entre los dioses y los hombres por compartir una cualidad de su ser con ellos: con los dioses, la inmortalidad; con los hombres, la pasibilidad. Esta definición conduce a definir el demon como un alma que mantiene, por compasión, apego al cuerpo y las cosas de este mundo.

De nuevo las fuentes de las que se ha servido Máximo son básicamente platónicas y académicas, incluyendo, ade-

[1] Discusiones: KINDSTRAND, *Homer,* págs. 189-192; PUIGGALI, *Études,* págs. 216-240; SZARMACH, *Maximos,* págs. 34-35; FICK, «La démonologie impériale»; TRAPP, *Maximus,* págs. 67-69, 77-83.

[2] Cf. ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales* VIII 1, 588b 4 ss., *Partes de los animales* IV 5, 681a ss. El principio fue asimilado por el platonismo medio.

más, conceptos aristotélicos —que fueron asimilados por el platonismo medio— y estoicos[3].

SINOPSIS

La naturaleza ha creado, mezclando naturalezas contrarias, una escala de seres que desciende gradualmente como las notas musicales (1): dios, demon, hombre, animal y planta (2).

Necesidad de la existencia del demon entre el dios y el hombre.

Símiles (3):
El aire, entre el fuego y el agua.
El agua, entre el aire y la tierra.
El pelo y la uña, a medio camino entre el hueso y el músculo, entre la sangre y la carne (4).
Conclusión: donde hay mezcla, hay mediación.

El demon es inmortal, como los dioses, y pasible, como los hombres (5).

Es inmortal, por ser alma incorruptible que mantiene incorrupto el cuerpo mientras convive con él.
No existe un alma del alma.
Símil del barco amarrado a infinitas maromas.
Nuevo símil del barco: cuando el cuerpo se agota y se hunde, el alma se mantiene a flote (6).
Ése es el demon, que pasa de un mundo a otro, de la tierra al éter.
Símil: las dos ciudades del escudo de Aquiles.

[3] HEINZE *(Xenokrates,* págs. 99-110) defendió un influjo marcadamente estoico en esta disertación, pero, como ha argumentado PUIGGALI *(Études,* págs. 226-235), el concepto del alma como ente inmortal ajeno al cuerpo es diferente del estoico, que la considera carnal y perecedera. Sí cabe admitir, en cambio, un influjo estoico en la idea de que las almas, una vez liberadas del cuerpo, se compadecen de las encarnadas.

Es pasible: ve con nitidez y compadece a los hombres, ayuda a los buenos y castiga a los malos.
El apego a los hombres los vuelve inferiores a los dioses (7).
Ejemplos de démones: Aquiles en la isla del Ponto; Héctor, los Dióscuros, Asclepio, Heracles.

SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES, II

Venga, preguntemos al demon, dado que es humanitario y acostumbra a dar sus respuestas por medio de cuerpos humanos, como el arte de Ismenias por medio de las flautas[1]. Preguntémosle así, como el Odiseo de Homero: 1

¿Eres un dios o un ser mortal?
Si eres un dios de los que habitan el anchuroso cielo[2],

no hay más que hablar, pues conocemos tus atributos;

pero si eres uno de los mortales que moran sobre la tierra[3],

entonces, ¿eres algo capaz de sentir lo mismo que nosotros?, ¿hablas nuestro mismo idioma?, ¿eres de nuestra misma especie?, ¿vives el mismo tiempo que nosotros? ¿O bien eres

---

[1] Insigne flautista del siglo IV a. C., conocido por diferentes anécdotas: cf. PLUTARCO, *Vida de Pericles* 1, 5; *Vida de Demetrio* 1, 5; *Charlas de sobremesa* II 632c; *Dichos de reyes y generales* 174ef (= *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro Magno* 334b, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1095ef); PLINIO, *Historia natural* XXXVII 6.

[2] *Odisea* VI 149-150; cf. MÁXIMO, XIII 8.

[3] *Odisea* VI 153; cf. MÁXIMO, XIII 8.

un ser que, en lo tocante al modo de vida, tienes tu hogar sobre la tierra, por más que seas superior a ella en lo tocante a la esencia? Las naturalezas demónicas —habré de contestar en su defensa, pues así lo ordenan— no son criaturas de carne, huesos y sangre ni de cualquier otra cosa que haya de disiparse, deshacerse, consumirse o disolverse.

¿Qué son, entonces? Comencemos por examinar del siguiente modo qué tiene necesariamente un ser demónico: lo impasible es lo contrario de lo pasible[4], lo mortal, de lo inmortal, lo irracional, de lo racional, lo insensible, de lo sensible, y lo animado, de lo inanimado. Ciertamente, cuanto posee un alma es una mezcla de dos de estas cualidades, ya sea impasible e inmortal, inmortal y pasible, pasible y mortal, irracional y sensible o animado e impasible[5], y a través de ellos procede la naturaleza poco a poco, descendiendo gradualmente de los seres más nobles a los más innobles[6]; pero si eliminas cualquiera de las cualidades, partes la naturaleza en dos. Del mismo modo, en una escala musical es la nota intermedia la que crea el acuerdo entre los extremos, pues, al sostener la transición de la nota más aguda a la más grave por medio de las notas intermedias, la hace armoniosa tanto al oído como a la ejecución.

2 Debes creer que esto ocurre también en la naturaleza, como en una escala especialmente lograda: coloca al Dios en lo impasible e inmortal, al demon, en lo inmortal y pasible, al hombre, en lo pasible y mortal, el animal, en lo irracional y sensible, y el vegetal, en lo animado e impasible. Que lo demás, de momento, quede a un lado. Dado que estamos reflexionando sobre la naturaleza de los démones, la cual decimos que es la posición mediana entre el hombre y el Dios, veamos si es posible quitar ésta y conservar los extremos[7]. ¿El Dios es inmortal pero pasible? «De ningún modo, sino inmortal e impasible». Y el hombre, ¿qué?, ¿mortal pero impasible? «Tampoco, sino mortal y no impasible». Entonces, ¿dónde irá a parar lo inmortal unido a lo pasible[8]? Porque a partir de ambos hay que establecer una entidad común, superior a un hombre e inferior al Dios, si ha de haber una proporción entre los extremos; pues si dos cosas están separadas por naturaleza, también se excluirá siempre su encuentro, a menos que un término común los acoja a ambos.

Te pongo un ejemplo de algo semejante. Llamamos fue- 3
go a una cosa seca y caliente; lo contrario de lo caliente es lo frío, ⟨y de lo seco, lo húmedo; y llamamos agua a una cosa fría⟩[9] y húmeda. Es imposible que el fuego se trueque en agua y el agua en fuego, pues no puede trocarse el frío en calor ni lo húmedo en seco. La naturaleza administra la guerra entre ellos del siguiente modo: les ha dado como mediador el aire, el cual, tomando del fuego el calor y del agua la humedad, los mezcla y los pone en relación y unas veces tiene lugar el cambio y la progresión del fuego en aire, por

[4] «Impasible» *(apathés)* debe entenderse en su acepción de «imperturbable» (DRAE, *s. v.* n.º 2), y «pasible» *(empathés),* como aquello «que puede o es capaz de padecer» (DRAE, *s. v.*).

[5] Como Máximo explica a continuación, estas descripciones se corresponden con las almas de Dios, démones, hombres, animales y plantas.

[6] Sobre el principio de continuidad en la naturaleza, cf. la introducción a la presente disertación.

[7] Probablemente, esta reflexión sobre los démones deriva del académico Jenócrates; cf. la introducción a MÁXIMO, VIII.

[8] Coincide en esta caracterización con APULEYO *(Sobre el dios de Sócrates* 13), pero difiere de PLUTARCO *(Sobre la desaparición de los oráculos* 418ef), quien los considera pasibles, pero mortales. El desacuerdo invita a pensar que en el seno de la Academia antigua existió un debate acerca de la naturaleza mortal o inmortal de los démones; cf. HEINZE, *Xenokrates,* pág. 110.

[9] Suplemento de Trapp, mejorando otro de Hobein.

el calor, y otras, del aire en agua, por la humedad[10]. Otro ejemplo: el aire es caliente y húmedo, mientras que la tierra, fría y seca; la sequedad es lo contrario de la humedad y la frialdad lo es del calor, pues jamás podría trocarse el aire en tierra si no fuera porque la naturaleza también da a éstos la esencia del agua, que los concilia y reúne tomando del aire la humedad y de la tierra la frialdad. Examina, pues, el conjunto resumiéndolo en un breve razonamiento: puesto que cada uno de estos elementos se compone de dos naturalezas contrarias, siempre que quitas una de ellas e incorporas otra, estás separando una mitad de otra y juntándola con otra, y de este modo los contrarios, aunque no pueden mezclarse, no obstante se comunican y se mezclan: el fuego con el aire por el calor, el aire con el agua por la humedad, el agua con la tierra por la frialdad y la tierra con el fuego por la sequedad. De este mismo modo, pues, se comunica el Dios con el demon en cuanto inmortal, el demon con el hombre en cuanto pasible, el hombre con el animal en cuanto sensible y el animal con la planta en cuanto animado.

4 Y si prefieres, reflexiona también sobre la organización del cuerpo. Tampoco aquí la naturaleza da saltos repentinos, sino que también en ella se precisa de ciertos mediadores que faciliten la mixtura de los cuerpos: el pelo y la uña son más blandos que el hueso, más compactos que el músculo, más secos que la sangre y más duros que la carne. Resumiendo: en todo asunto en el que haya algo ensamblado y compuesto se precisa de mediación: en las voces, en los colores de la tez, en los sabores, en los olores, en los ritmos, en las formas, en las pasiones, en los discursos. Pues bien, estando así las cosas, si el Dios es impasible e inmortal y el hombre, mortal y pasible, fuerza es que lo que media entre

[10] Cf. Platón, *Timeo* 32b.

ellos sea o impasible y mortal o inmortal y pasible. De ellos lo uno es imposible, pues no podría concurrir ni concordar lo impasible con lo mortal[11]. Resta, pues, que la naturaleza de los démones sea pasible e inmortal, para que a partir de lo inmortal se comunique con el Dios y, a partir de lo pasible, con el hombre.

Procede ahora decir cómo puede ser pasible e inmortal 5
el linaje de los démones, en primer lugar en lo que respecta a su inmortalidad. Todo lo perecedero se altera o se diluye o se consume o se corta o se resquebraja o se transforma; o se diluye, como el barro por la acción del agua, o se resquebraja, como la tierra por el arado, o se deshace, como la cera por efecto del sol, o se corta, como la planta por el hierro, o se transforma y altera, como el agua en aire y el aire en fuego. La esencia del ser demónico, si ha de ser inmortal, debe no diluirse, no disiparse, no resquebrajarse, no alterarse ni transformarse, no cortarse, pues si se somete a alguno de estos procesos, perderá su parte inmortal. ¿Y cómo podría perecer, si el demon en sí mismo es un alma que se ha despojado del cuerpo? Pues mucho dista de corromperse aquella que aporta al cuerpo, que es corruptible por naturaleza, el no corromperse mientras convive con él[12]. En esta composición el cuerpo es el elemento mantenido y el alma, el mantenedor[13]; pues si es otra cosa la que mantiene el alma y no el alma a sí misma, ¿qué es eso?, ¿y quién puede concebir un alma del alma? Cuando una cosa se mantiene cohesionada por acción de otra, en algún momento tiene que acabar la

[11] Nótese que antes (§ 2) ha definido las plantas como «animadas e impasibles» y no como mortales e impasibles, quizás para no restar peso a la presente argumentación.

[12] Cf. Platón, *Fedón* 105b ss., donde se argumenta el carácter inmortal e indestructible del alma.

[13] Cf. Aristóteles, *Acerca del alma* I 5, 411b 6-14.

cohesión al llegar a una cosa que da coherencia a otra y se la da a sí misma, pues si no, ¿dónde se detendrá el razonamiento que avanza hacia lo infinito? Viene a ser como si uno se imaginara un barco mercante, en medio del oleaje, amarrado a una roca mediante muchos cabos, cada uno de los cuales está unido a otro en una cadena que termina en la roca, sustancia firme y sólida.

6 Tal es el alma: al cuerpo, que nada en permanente zozobra y oleaje y es agitado y sacudido, es ella quien lo mantiene a flote, lo lleva a puerto y lo atraca[14]. Una vez que se agotan estos nervios nuestros, el aliento y los restantes elementos que, a modo de cables, hasta entonces habían mantenido el alma amarrada al cuerpo, éste se corrompe y se hunde en las profundidades, mientras que ella, poniéndose a nadar, se vale por sí misma y se mantiene a flote. Y semejante alma recibe ya el nombre de demon, criatura etérea, mudada allí desde la tierra, como de los bárbaros a los griegos o de una ciudad sin ley, sometida a un tirano y llena de sediciones a una ciudad bien avenida, gobernada por un rey y pacífica. Me parece que el caso es especialmente próximo a una imagen de Homero. Refiere aquél que Hefesto logró labrar en bronce dos ciudades sobre un escudo de oro:

en la una había bodas y festines[15],

así como bailes, peanes[16] y ceremonias con antorchas; en la otra, guerras, sediciones, saqueos, luchas, gritos de guerra, lamentos y gemidos[17]. Esto mismo puede aplicarse también a la relación de la tierra con el éter: el uno es cosa pacífica,

[14] Cf. la misma imagen en Ps. PLUTARCO, *Sobre el destino* 593ef.

[15] *Ilíada* XVIII 491; cf. MÁXIMO, XXVI 9.

[16] El peán es un himno en honor del dios Apolo.

[17] Cf. *Ilíada* XVIII 509 ss.

colmada de peanes y de bailes divinales, mientras que la otra está repleta de vociferío, fatiga y discordia.

En efecto, una vez que el alma se aleja de un sitio para ir al otro[18], despojándose del cuerpo y abandonándolo para que se corrompa en la tierra en su momento oportuno y a su propia manera, demon en vez de hombre, contempla los espectáculos que le son propios con los ojos puros, no cegada por la carne ni perturbada por los colores ni confundida por la variedad de formas ni cercada por el aire turbio, sino contemplando la esencia de la Belleza con sus propios ojos, gozosa, compadeciendo su vida anterior pero dando gracias por la presente, compadeciendo igualmente las almas emparentadas que aún deambulan por la tierra y queriendo, por su amor a la humanidad, reunirse con ellas y corregirlas cuando yerran[19]. Pues del Dios ha recibido la orden de recorrer la tierra y mezclarse con toda suerte de hombres, toda opinión y toda arte, y colaborar con los buenos, vengar a los que sufren injusticia y dar su merecido a los que la cometen.

Pero no todo demon hace de todo, sino que también allí 7
las actividades están repartidas entre ellos, cada uno a una

[18] Esta imagen del vuelo del alma, que aparece ya en el pasaje de PÍNDARO citado por PLATÓN en *Teeteto* 173e (= 292 fr. SN.-M.), está modelada básicamente sobre PLATÓN, *Fedro* 246d ss. y *Fedón* 109a ss.; cf. MÁXIMO, X 2 y 10, XI 10, XVI 6, XXVI 1. Sobre la fortuna de la imagen, vid. R. M. JONES, «Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe», *Class. Phil.* XXI (1926), 97-113, quien se opone al prejuicio de derivar de Posidonio u otra fuente estoica cualquier aparición del motivo en las fuentes más tardías, y H. DÖRRIE, «Kontroversen um die Seelenwanderung im Kaiserlichen Platonismus», *Hermes* LXXXV (1957), 414-435.

[19] TRAPP *(Maximus,* pág. 82, nota 17) ha señalado el paralelo de la actitud de los démones con la de los guardianes de la *República* platónica (VII 516c ss.), que regresan a la caverna para ayudar a los prisioneros que siguen encadenados.

cosa[20]. Y eso es, sin duda, lo pasible, por lo cual es el demon inferior al Dios: no quieren alejarse por completo de la naturaleza que tenían cuando recorrían la tierra, sino que Asclepio sigue sanando, Heracles, haciendo gala de su fuerza, Dioniso, celebrando los misterios báquicos, Anfíloco, dando oráculos[21], los Dióscuros, navegando[22], Minos, administrando justicia[23] y Aquiles, blandiendo sus armas. Aquiles habita en una isla en el mar del Ponto frente a la desembocadura del Istro, ⟨donde hay⟩ un templo y unos altares de Aquiles[24]. Uno no puede aproximarse a aquél cuando quiera, salvo que vaya a ofrecer sacrificios; sólo después de sacrificar ingresa en el templo. Son muchas las veces en las que los marineros han visto a un varón joven, de rubia cabellera, saltando con sus armas —las armas son de oro—; otros no lo han visto de ningún modo, pero lo han oído cantar un peán, y unos terceros lo han visto y lo han oído. E incluso a uno que, sin querer, se quedó dormido en la isla[25], Aquiles lo levantó, lo condujo a su tienda y lo invitó a un banquete: Patroclo escanciaba el vino, Aquiles tocaba la lira, y contaba que también estaban presentes Tetis y el coro de los restantes démones. Héctor, según la leyenda de los troyanos, permanece en su territorio, y se aparece saltando por la llanura y lanzando destellos[26]. Yo no he visto a Aquiles ni he visto a Héctor, pero a bordo de una nave he visto a los Dioscuros cual estrellas brillantes, guiando la nave en medio de la tempestad; he visto también a Asclepio, pero no en sueños[27]; y he visto también a Heracles, pero despierto.

---

[20] Cf. APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates* 6 y 12-14.

[21] Nieto de Tiresias, acudió a la guerra de Troya y fundó en Cilicia la ciudad de Malos con el también adivino Mopso, con quien se batió por su dominio, resultando ambos muertos. De su santuario en Malos nos informa LUCIANO, *Alejandro* 19, *El aficionado a la mentira* 38, *La asamblea de los dioses* 12.

[22] Cástor y Pólux, hijos de Zeus, habían participado con Jasón en la expedición del Vellocino de Oro. Los marinos consideraban los fuegos de San Telmo de dos puntas una epifanía suya y un signo de buen augurio. Cf. *e.g.* ALCEO, fr. 34 PAGE; *Himno Homérico a los Dioscuros* (XXXIII); TEÓCRITO, *Idilios* XXII.

[23] Cf. los pasajes recogidos en la nota 37 a MÁXIMO, VI 7, a los que hay que sumar PLATÓN, *Gorgias* 524a, 526c y *Apología* 41a.

[24] Se trata de la isla de Leuce *(lit.* «Blanca»), donde, según la *Etiópide,* Tetis llevó a su hijo tras tomarlo de la pira funeraria; cf. EURÍPIDES, *Andrómaca* 1260-1262, *Ifigenia entre los Tauros* 435-437. La descripción de Máximo coincide en lo esencial con PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* III 19, 11; FILÓSTRATO, *Heroico* 54-55, 4; ARRIANO, *Periplo del Ponto Euxino* 21-33. El suplemento es de Reiske.

[25] Quizás se refiera al crotoniata Leónimo; cf. PAUSANIAS, *ibid.*

[26] Cf. FILÓSTRATO, *Heroico* 19; LUCIANO, *La asamblea de los dioses* 12.

[27] Algo infrecuente, ya que la *incubatio* era el procedimiento habitual para encontrarse con el dios. Sobre el motivo de la contemplación de los dioses, cf. R. LANE FOX, *Pagans and Christians,* Londres, 1986, cap. IV (cit. por TRAPP, *Maximus,* pág. 83, nota 25).

X

SI LAS ENSEÑANZAS SON RECUERDOS

INTRODUCCIÓN[1]

La elección del tema de la presente disertación se entiende bien dentro del interés que en los siglos II-III d. C. suscitó la cuestión del alma en las diferentes escuelas, interés manifiesto en los tratados de Aecio, Alcínoo y Tertuliano *(Sobre el alma)* y en el *Corpus Hermeticum*[2]. Máximo diserta sobre la teoría platónica de la relación entre aprendizaje *(máthēsis)* y recuerdo *(anámnēsis)*, conforme, básicamente, a las exposiciones de los siguientes diálogos: *Fedón* (72e-77a), *Menón* (80d-86c), *Teeteto* (149a-151d) y *Fedro* (246a-249d, 276b-277a)[3]. Comienza con la imagen platónica del vuelo del alma (cf. *Fedro* 246a ss.), ejemplificada en la leyenda de varios hombres divinos que tenían el poder de separar a voluntad el alma del cuerpo[4]. Igualmente platóni-

---

[1] Discusiones: REARDON, *Courants*, págs. 201-202; PUIGGALI, *Études*, págs. 335-344; TRAPP, *Maximus*, págs. 84-93; GRIMALDI, *Due orazioni*, págs. 87-147.

[2] *Vid.* GRIMALDI, *Due orazioni*, págs. 110-111.

[3] Cf. el resumen de CICERÓN, *Tusculanas* I 24 y 57-58; DILLON, *Middle Platonists*, págs. 98-99 y 290-292.

[4] E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980 (ed. orig., Berkeley-Los Ángeles, 1951), págs. 133-169, explica esta capacidad de los *hombres divinos* griegos a partir de un influjo del chamanismo desde el siglo VII a. C., resultado de la apertura del mundo griego al mar Negro.

cas son las ideas de que este vuelo no comporta un conocimiento nuevo, sino un recuerdo de lo que el alma eterna conoce desde siempre (cf. *Menón* 80d ss.), y de que la aproximación a la verdad se ve obstaculizada por los perturbaciones del cuerpo, de modo que sólo puede lograrse liberándose de ese lastre *(Fedón* 66b-67a). Sigue a continuación la imagen del *Teeteto* (149a-151d) del filósofo como partera del alma preñada, a la que se incorpora la argumentación del *Fedón* (73a ss.) sobre la inmortalidad del alma y la eternidad de su conocimiento[5]. La segunda parte del discurso explica el mecanismo del recuerdo, suscitado por una sensación externa, que asume el intelecto para sacar de sí lo que ya sabe, siempre que esté capacitado; si no, necesitará de un filósofo que lo guíe. El discurso se cierra, como empezó, con el vuelo del alma.

SINOPSIS

La vida autónoma del alma: ejemplos introductorios (1-2).

- El sueño de Epiménides (1).
- Pitágoras: la vida del alma separada del cuerpo y la inmortalidad (2).
- Anécdota: Pitágoras, reencarnación de Euforbo.
- Aristeas y el vuelo del alma.
- Significado de los ejemplos: la reflexión del alma pura se asemeja a un sueño y al vuelo del alma por el éter (3).

[5] Máximo integra en la teoría platónica de la reminiscencia la idea estoica de que las semillas de la verdad existen desde siempre en el alma; cf. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 108, 8 y 120, 4. La idea sólo entra en la Academia en el siglo I a. C. por obra de Antíoco de Ascalón; cf. THEILER, *Vorbereitung*, págs. 41-42.

Nombre del vuelo del alma: ¿aprendizaje o recuerdo?

- Aprendizaje y recuerdo son dos nombres de una misma cosa.
- Símil: como el médico devuelve la visión a un ojo afectado por una catarata, el filósofo hace que el alma vinculada al cuerpo aprenda lo que ya sabe, *i.e.* recuerde.

El filósofo como partera y el recuerdo como parto (4).

- Las semillas del alma que fructifican son, como el alma, verdaderas e inmortales.
- Si el alma fuera una con el cuerpo no aprendería, pero por Pitágoras, Platón y Homero sabemos que es distinta (5).
- El alma conjuga el aprendizaje propio con el don de los dioses.
- Si nadie enseña a los animales, menos aún al hombre, que sabe por naturaleza.

El conocimiento, despertar de las creencias verdaderas (6).

- Símil homérico: Agamenón y las tropas.

El recuerdo es una concatenación de detalles.

- Ejemplos: Odiseo llora al oír la canción de Demódoco; la lira del amado (7).
- Un estímulo ocasiona una sucesión de recuerdos.
- Causas de los recuerdos.

Las sensaciones dan el estímulo al intelecto, que hace el resto.

- Símiles: blandir una lanza, sacudir una maroma (8).
- El hombre inclinado a la virtud saca el estímulo de sí mismo.
- El menos talentoso precisa del filósofo para recordar.
- Símil: el filósofo como lazarillo.

El alma, por su vinculación al cuerpo, vive entre dos mundos: el material, turbio, y el espiritual, diáfano (9).

- El viaje etéreo del alma, que el alma pura es capaz de recordar.

SI LAS ENSEÑANZAS SON RECUERDOS

Una vez llegó a Atenas un cretense llamado Epiménides, 1
que traía un relato que, una vez contado, resulta difícil de creer[1]. Contaba que quedó sumido en un profundo sueño durante largos años en la cueva de Zeus Dicteo y que se encontró en sueños con los dioses y con sus palabras, entre otros, con la Verdad y la Justicia[2]. Cuando Epiménides contaba semejantes cosas daba a entender, a mi juicio, que la

---

[1] Las informaciones sobre su vida —sobre todo, DIÓGENES LAERCIO, I 109-115— y los fragmentos de su obra están recogidos en *Vorsokratiker,* vol. I, págs. 27-37 D.-K. Según la *Suda* (= test. 2 D.-K.), la vida cubre, cuanto menos, la totalidad del siglo VII a. C., al final del cual, ya anciano, purificó la ciudad de Atenas de una maldición (cf. MÁXIMO, XXXVIII 3). La desconfianza que provoca el relato del profeta cretense puede relacionarse con su famosa paradoja: «Todos los cretenses son mentirosos» (fr. 1 D.-K.).

[2] El sueño duró cincuenta y siete años según DIÓGENES LAERCIO, I 109 (= test. 1 D.-K.) y cuarenta según PAUSANIAS *(Descripción de Grecia* I 14, 4). La cueva estaba en el monte Dicte, al este de Creta, donde tenían lugar ritos iniciáticos semejantes a los del monte Ida. A partir de la secuencia de personajes enumerados por Máximo, C. GROTANELLI ha conectado el pasaje con el comienzo de las *Historias cretenses* de Epiménides; cf. «La parola rivelata», en G. CAMBIANO-L. CANFORA-D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica,* vol. I 1, Roma, 1992, págs. 219-264, en concreto pág. 231.

vida terrenal es para las almas de los hombres como un sueño largo y de muchos años. Más convincente habría sido si, además, hubiera incorporado a su relato lo que Homero ⟨cuenta⟩[3] sobre los sueños. Cuenta, en efecto, Homero que dos son las puertas de los inconstantes sueños, la una de marfil, la otra de cuerno[4]; los que pasan a través de la de cuerno son verídicos y, por verosímiles, dignos de crédito, mientras que los otros son lábiles, engañosos y nada aportan al alma cuando está despierta. Por aquí iba el relato de Epiménides, sea cuento o historia verídica. En efecto, la vida de aquí es, verdaderamente, una especie de ensueño durante el cual el alma, sepultada en el cuerpo por obra de la saciedad y el hartazgo, apenas alcanza a ver la realidad como si fuera un sueño[5]. A las almas de la mayoría los ensueños les llegan a través de las puertas de marfil; pero si hay un alma pura, prudente y poco turbada por el letargo y la repleción de aquí, cabe imaginar que a ésta le salgan al encuentro sueños que pasan por las otras puertas, diáfanos, nítidos y especialmente próximos a la verdad. Ése fue el ensueño de Epiménides.

2 Pitágoras de Samos fue el primero entre los griegos que se atrevió a decir que su cuerpo moriría, pero que el alma se

[3] El verbo *(légei)* lo suple una anotación marginal al ms. N. Lo omite el resto de la tradición manuscrita, probablemente por haplografía, ya que la oración siguiente comienza con el mismo verbo.

[4] Paráfrasis de *Odisea* XIX 562-567. Cf. PLATÓN, *Cármides* 173a 7-8 y los siguientes lectores de Platón: SINESIO, *Sobre el sueño* 13, pág. 588 GARZYA; JULIANO, *Epístola* XIV, 384a; TEMISTIO, *Discursos* XXI 263cd = II 48, 25-49, 3 SCHENKL-DOWNEY-NORMAN y, en general, P. COX MILLER, *Los sueños en la antigüedad tardía. Estudios sobre el imaginario de una cultura,* Madrid, 2002, págs. 30-33 y 43-45.

[5] Cf. MÁXIMO, XI 7, XVI 6, XXI 7; PLUTARCO, *Isis y Osiris* 362b; FILÓN, *Sobre Abraham* 70, y los demás pasajes listados por TRAPP, *Maximus,* pág. 86, nota 4.

marcharía volando, inmortal y exenta de vejez; también que ella ya existía antes de llegar aquí[6]. Y lo creían los hombres cuando decía eso, incluso cuando decía que ya antes había estado en la tierra en otra reencarnación y que en esa ocasión fue el troyano Euforbo. Basan su convicción en lo siguiente. Llegó al templo de Atenea, donde había muchas y variadas ofrendas, entre ellas un escudo de forma frigia, desgastado por el tiempo. Y dijo: «Reconozco el escudo: me lo quitó el mismo que me mató, tiempo ha, en la guerra de Troya». Asombrados por sus palabras, los lugareños bajaron la ofrenda y tenía la siguiente inscripción:

DE MENELAO A PALAS ATENEA, DESPOJO DE EUFORBO[7].

Si quieres, te contaré un relato más. Un hombre del Proconeso[8] tenía el cuerpo aún con vida, pero débil y muy cercano a la muerte. Su alma, en cambio, emergió del cuerpo y vagó por el éter, alada, inspeccionándolo[9] todo como un pájaro: la tierra, el mar, los ríos, las ciudades y las tribus de

[6] Cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 14; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 19; MÁXIMO, XXVII 5.

[7] Para la muerte de Euforbo, cf. *Ilíada* XVII 59-60 y 79-81; para el episodio de la vida de Pitágoras, DIÓGENES LAERCIO, VIII 4-5; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 27; JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 14 y los demás testimonios recogidos por GRIMALDI, *Due orazioni,* págs. 116-117.

[8] Es Aristeas, cuya historia conocemos por HERÓDOTO, *Historia* IV 13-15; PÍNDARO, fr. 292 SN.-M.; PLATÓN, *Teeteto* 173e; MÁXIMO, XXXXVIII 3; *vid.* J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesos,* Oxford, 1962, págs. 207-214. La descripción del vuelo del alma es próxima a HERMIAS, *Escarnio de los filósofos paganos* 17. Cf. XXXVIII 3-4.

[9] El pasaje †*hýpopta theōménē*† está corrupto. Aceptamos la corrección *hypopt⟨ér⟩a theōménē* de Hernández Muñoz; cf. PÍNDARO, *Pítica* VIII 90. Por su parte, KONIARIS («Emendations in Maximus Tyrius», págs. 427 ss.) propone que *hýpopta* sea una corrupción de *epopteúousa,* y *theōménē,* una glosa supralineal que ha penetrado en el texto para explicar el otro verbo de percepción.

hombres, sus emociones y sus variadas naturalezas; y, hundiéndose nuevamente en el cuerpo y reanimándolo como si se sirviera de un instrumento[10], refirió qué cosas había visto y oído, cada una en un sitio distinto.

3 ¿Qué es, entonces, lo que quieren darnos a entender veladamente Epiménides, Pitágoras y Aristeas? ¿Qué otra cosa sino el ocio del alma del hombre de bien, lejos de los placeres y las emociones del cuerpo, cuando, apartándose de la turbación que envuelve a aquél y volviendo su intelecto hacia sí mismo, encuentra la verdad misma, desechando los simulacros[11]? Se asemeja esto a un sueño hermoso repleto de ensueños intensos, y se asemeja a un vuelo del alma por el éter, que es llevada no sobre las cimas de las montañas en medio del aire brumoso y turbado, sino por encima de él, a lo alto, por el sólido éter, transportándola la bonanza y la calma sin penalidades a lo verdadero, a la revelación. Pero, ¿qué tipo de transporte es éste y qué nombre apropiado podemos darle? ¿Acaso 'aprendizaje' o, retomando la voz de Platón, 'recuerdo'[12]? ¿O pondremos dos nombres, 'aprendizaje' y 'recuerdo', a un solo asunto? Ocurre lo mismo con las afecciones del ojo. A éste siempre lo acompaña la visión, pero sabemos por experiencia que a veces, por alguna desgracia, una niebla se derrama y cubre el órgano, bloqueando así su relación con los objetos que ve; cuando el arte hace acto de presencia no produce la visión en el ojo, pero, al quitarle la molestia, le descubre el camino hacia el mundo

[10] La historia contiene ecos pitagóricos; cf. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* 407b 21 ss.; NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre* III 34-37. Sobre el cuerpo como instrumento del alma en la tradición platónica, cf. GRIMALDI, *Due orazioni,* págs. 119-121.

[11] Cf. MÁXIMO, IX 6 y XI 10.

[12] Cf. PLATÓN, *Fedón* 72e y *Menón* 81d.

exterior[13]. Asimismo, considera que también el alma tiene una especie de visión perspicaz que conoce lo que por naturaleza existe, pero que, por la desgracia de llevar consigo un cuerpo, a su alrededor se desparrama una niebla abundante ⟨que⟩ confunde la visión, le resta precisión y apaga su luz propia[14]; y que, cuando ante ella hace acto de presencia el discurso del profesional, como un médico, no le aporta un conocimiento que aún no posee, sino que despierta el que ella ya tiene, por más que éste sea débil y esté trabado y entorpecido.

Del mismo modo que la partera[15], aplicando sus manos 4
a las parturientas, con su arte recibe al que está naciendo y cura los dolores del parto, saca al recién nacido a la luz y libra del dolor a la que lo portaba, así también el discurso asiste al alma parturienta y en plenos dolores[16]. Pero muchas abortan, ya sea por la falta de destreza de las parteras, por la violencia de los dolores del parto o por la inactividad de las semillas. Son raras y esporádicas las almas que llegan a buen término y cuyos vástagos son claros, bien formados y parecidos a sus progenitores[17]. El nombre de la concepción del alma es 'intelecto', el del dolor del parto, 'percepción' y el del parto en sí, 'recuerdo'. Todas las almas conci-

[13] Cf. PLATÓN, *República* VII 518ad.

[14] Cf. PLATÓN, *Fedón* 66a, 79c.

[15] *Maieutikḗ* significa aquí «partera», no «mayéutica»; cf. PÓLUX, *Onomástico* IV 207.

[16] Cf. PLATÓN, *Teeteto* 148e-151c.

[17] Como indica GRIMALDI *(Due orazioni,* pág. 128-129), el pasaje acusa el influjo de concepciones estoicas, sobre todo de la *panspermía* o poder del semen de transmitir a la criatura, junto con los caracteres físicos, también los éticos y psíquicos (cf. CICERÓN, *Tusculanas* I 79; TERTULIANO, *Sobre el alma* 5 [= *SVF* I 518]), por más que aquí se usen como refuerzo de la idea platónica de la existencia del conocimiento en el alma antes del nacimiento.

ben por naturaleza[18], sufren los dolores por el hábito y dan a luz por el discurso. Así como es imposible que algo nazca sin semilla y que sea algo distinto de sus semillas, ⟨sino que por fuerza nace⟩[19] un hombre de otro hombre, una vaca de otra vaca, un olivo de otro olivo y una vid de otra vid, así también cuando el alma da salida a alguna verdad, forzosamente son verdaderas las semillas implantadas en el alma; y si existían entonces, es que han existido siempre, y si existen siempre, es que también son inmortales[20]. Y esto es, sin duda, lo que sucede con los conocimientos: son la flor y el fruto de las semillas del alma. Y lo que los hombres llaman ignorancia, ¿qué otra cosa puede ser sino la inactividad de las semillas?

5 Así pues, si el alma es semejante al cuerpo, mortal, corruptible, soluble y putrescible, nada honorable puedo decir de ella, como tampoco puedo decir nada honorable del cuerpo: es criatura efímera y lábil, voluble, desleal, incierta y caprichosa. Y si el alma es semejante, nada sabe ni recuerda ni aprende. Pues antes conserva la cera fundida por el sol la impronta del sello[21] que el alma una lección si es realmente un cuerpo, pues todo cuerpo fluye y va de arriba abajo presuroso, como el Euripo[22], hinchándose una vez, de la infancia a la lozanía, y otra desandando, abatido, el camino de la lozanía a la vejez. Pero no es nada así lo que Pitágoras y

[18] Cf. PLATÓN, *Banquete* 206ce.

[19] Aceptamos el suplemento de Koniaris, basado en otro de Reiske.

[20] La imagen de las semillas está tomada de PLATÓN, *Fedro* 276b-277a, y el argumento de su veracidad e inmortalidad, de PLATÓN, *Menón* 86ab.

[21] Pasaje inspirado en PLATÓN, *Teeteto* 191c, 194c-195a; cf. ALCÍNOO, *Didascálico* IV 155, 12-13. Sobre la concepción del conocimiento como un sello o impronta que el razonamiento deja en la experiencia, cf. MÁXIMO, VI 2 y la nota 4 al pasaje.

[22] Sobre el Euripo, cf. la nota 35 a MÁXIMO, V 6.

Platón adivinaron que es el alma ni, antes que ellos, Homero, en cuya obra las almas dialogan en el Hades y tienen entonces dotes proféticas[23]. En un pasaje suyo declara también un aedo:

Mi aprendizaje lo hice yo solo y los dioses me otorgaron la [voz[24].

Y dice verdad, pues el alma es una entidad que aprende absolutamente sola y, por el favor de los dioses, está bien provista de conocimiento por naturaleza. Los demás animales aprenden por sí mismos sus propias actividades y nadie puede nombrar a quienes enseñaron a los leones a ser fuertes, a los ciervos a escapar y a los caballos a galopar. También el género de las aves aprende por sí solo: idearon éstas, con un arte espontáneo, sus nidos en las copas de los árboles, las arañas, sus redes de caza en el aire con el hilo que ellas mismas producen, los reptiles, sus escondrijos, los peces, sus oquedades y los restantes animales, cuantas destrezas tienen para salvarse, connaturales a cada especie en particular[25]. Y, en cambio, al hombre, el más inteligente de los

[23] Cf. *Odisea* XI 59 ss., donde Odiseo dialoga con los espectros de los difuntos en los Infiernos.

[24] *Odisea* XXII 347; cf. MÁXIMO, XXXVIII 1, donde polemiza contra este mismo aserto, que aquí considera verídico, y la nota 3 al pasaje, con las diferencias respecto del texto homérico. Según el análisis que del conjunto de las citas hizo KINDSTRAND, *Homer,* págs. 56-59, Máximo conoce mejor las primeras partes de los poemas que las segundas, y la *Ilíada* mejor que la *Odisea,* que verosímilmente leyó a través de una antología.

[25] El autor considera autodidactas a los animales; cf. MÁXIMO, XX 6. La lista de actividades de éstos deriva de argumentos estoicos sobre la providencia; cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 121-127 y TRAPP, *Maximus,* pág. 89, nota 19. Recuérdese, además, el mito de la creación del *Protágoras* platónico (320c ss.), donde, según el sofista que

seres, ¿le ha de llegar el conocimiento como una adquisición? Entonces no le llegará nunca, pues si sabe, tiene que ser porque lo ha descubierto él o porque lo ha aprendido, y de estas opciones, una y otra son inconsistentes si no está el conocimiento a su disposición por naturaleza. En efecto, el que ha descubierto algo, ¿cómo podría hacer uso de su descubrimiento, si desconoce su utilidad? Si un hombre del interior, según Homero, se encuentra la caña de un timón,

dirá que lleva un bieldo sobre su hombro espléndido[26];

y el que lo ha aprendido de quien no lo sabe no puede aprender, pero si aprende de quien sabe, preguntaré al que le ha enseñado cómo lo supo él: ¿lo descubrió él mismo o lo aprendió? Si lo descubrió, le preguntaré lo mismo: ¿cómo utilizó su hallazgo si desconocía su uso? Y si lo aprendió de otro, será un placer preguntarle de nuevo. ¿Y cuándo pararemos de preguntar a un maestro tras otro? Pues alguna vez llegará el razonamiento a remontarse al que no aprendió, sino que descubrió, a quien habrá que hacer aquellas mismas preguntas.

6 Y he aquí que el discurso nos ha conducido a lo que andábamos investigando. En efecto, la inventiva del alma, que es algo ingénito, espontáneo e innato, ¿qué es sino creencias verdaderas que despiertan, a cuyo despertar y ordenación damos el nombre de conocimiento? Si quieres, figúrate lo que digo como un batallón de soldados errabundo y disperso, o, mejor, al modo de Homero: es de noche, reina la calma en el campamento y un profundo sueño se ha adueñado de todos los hombres, que yacen dormidos ordenadamente;

da nombre al diálogo, Epimeteo asigna cualidades a las diferentes especies de animales para garantizar su supervivencia.

[26] *Odisea* XI 128.

pero al Atrida Agamenón, pastor de mesnadas,
el sueño no lo atrapaba[27],

sino que iba llegándose donde todos, los ponía en pie y les mandaba formar:

a los jinetes lo primero, con los caballos y los carros;
a los infantes situó luego, numerosos y esforzados,
como bastión del combate, y en medio puso a los acobardados[28].

Debes creer que otro tanto ocurre con el alma: es noche cerrada y un profundo sueño se apodera de los pensamientos del alma; la razón misma es el general, el rey o como quieras llamarlo, que se aproxima a todos y cada uno de ellos, los pone en pie y les manda formar. Al sueño llámalo 'olvido', a la acción de levantarse, 'recuerdo' y a su vigilia y a la salvaguarda de los que están bajo sus órdenes, 'memoria'. El recuerdo se produce cuando el alma va capturando, gradualmente, un detalle tras otro y es guiada por el detalle presente al siguiente, algo cercano a lo que, sin duda, ocurre con los recuerdos de los objetos de aquí[29].

Cantaba Demódoco en el festín de los feacios 7

la querella entre Odiseo y el Pelida Aquiles[30].

Odiseo, que se encuentra presente, escucha el canto y, al reconocerlo, rompe a llorar. ¿No habremos, pues, de imaginar que su alma, al percibir semejante estímulo, lo condujo a los

[27] *Ilíada* X 3-4.

[28] *Ilíada* IV 297-299. Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Segundos* 100b3-b5, con una imagen del campo militar en un contexto semejante.

[29] Cf. PLATÓN, *Menón* 81cd.

[30] *Odisea* VIII 75.

acontecimientos de allá y que, mientras que su cuerpo permanecía en aquel sitio bebiendo en compañía de los feacios, su alma, por medio de la memoria, se encontraba allá, en Ilión, repasando[31] una a una cuantas cosas había visto hasta entonces y dirigiéndose a muchas de sus propias visiones a resultas de un estímulo pequeño? Cuando uno ve una lira, se acuerda de su joven amado, que tocaba la lira[32]; pues el recuerdo es cosa ligera y fácil, y del mismo modo que los cuerpos que se mueven con facilidad precisan del empuje de la mano, pero una vez que han arrancado por obra de aquélla conservan el movimiento durante un largo intervalo, así también el intelecto aprovecha para recordar un estímulo momentáneo que la sensación despliega ante él y recorre un largo intervalo recordando. En mi opinión, todas y cada una de las cosas con las que se encuentra el alma, presentes o pasadas, forman una secuencia, ya sea en función del tiempo, como la noche después del día, la vejez después de la juventud y la primavera después del invierno; o bien en función de una afección, como el amor sucede a la belleza, el enojo al ultraje, el placer a las venturas y el dolor a las desventuras; o bien en función del lugar, como

Faris y Esparta y Tisbe, la que abunda en pichones[33];

o en función del poder:

[31] El verbo «repasar» (también *infra*, § 8) lo toma Máximo de Platón, *Lisis* 222e.

[32] Cf. Platón, *Fedón* 73d-74a y, para cuanto sigue, también Aristóteles, *Sobre la memoria* 451b 12 ss.

[33] *Ilíada* II 582, donde los códices homéricos dan el nombre de Mese, no el de Tisbe. Este último fue leído por primera vez por Zenódoto de Éfeso (siglos IV-III a. C.).

De los beocios, Penelao y Deito estaban al mando
y Arcesilao y Protoenor y Clonio[34];

o en función de la fuerza:

Zeus padre, que le toque a Ayante, al hijo de Tideo
o al mismísimo rey de la muy áurea Micenas[35].

Porque cuando las sensaciones, situadas a la entrada del 8
alma, captan un principio cualquiera y lo transmiten al intelecto, éste se ciñe a él, distingue con nitidez el resto y lo hace pasar a sus siguientes fases, sea en el tiempo, la naturaleza, el poder, el lugar, la dignidad o la fuerza. Tal como pasa con las picas largas y finas, que quien blande su cuento transfiere el movimiento a lo largo de toda la pica hasta su punta, y tal como el que sacude el cabo de las maromas largas y extendidas transmite a la totalidad el movimiento, que llega hasta el otro extremo, así también la mente necesita un diminuto estímulo para hacerse una idea de conjunto. El hombre bien nacido, que está muy bien dispuesto a la virtud, tomando de sí mismo el estímulo, se pone en camino, explora, aprehende y pondera con la memoria las visiones de su intelecto. Por su parte, el menos talentoso precisa de Sócrates, que no le enseña nada, sino que le hace preguntas y lo somete a un interrogatorio: él contestará la verdad misma[36]. ¿Quién podría contestar lo que aún no conoce? A menos que de uno que camina con la guía de otro se diga que no camina. ¿En qué se diferencia el que guía del que pregunta?, ¿y en qué se diferencia el que camina del que responde? El uno se procura a sí mismo el impulso, mientras que el otro le

[34] *Ilíada* II 494-495.

[35] *Ilíada* I 179-180; cf. Máximo, V 2.

[36] Cf. Platón, *Fedón* 73a y *Menón* 81e ss.

procura firmeza. Pero ni aquél al que guían está aprendiendo a andar ni el que es interrogado, aprendiendo a responder, sino que el uno camina porque puede y el otro responde porque sabe, y sus respectivos asistentes les aportan firmeza a cada uno.

9 El cuerpo tiene por naturaleza el caminar y el alma tiene por naturaleza el razonar. Si es inmortal, como de hecho es, forzosamente han de estar en ella desde siempre los pensamientos y el conocimiento de las cosas. Pero, dado que, creo yo, el alma está implicada en una doble vida[37], la una, pura, diáfana e imperturbable por ninguna desgracia, la otra, turbia, azorada y envuelta en toda suerte de situaciones azarosas, aquí queda ella colmada de incertidumbre y apesadumbrada, tal como les pasa a los borrachos. En estos casos el alma, inflamada a causa de la desmesurada ingesta de bebida, llega al borde de la locura, pero, en un momento dado, se llama a sí misma al orden y ni se extravía del todo ni razona con nitidez, sino que se queda en un terreno intermedio entre la ignorancia y la consciencia. Una vez que el alma se aleja de un sitio en dirección al otro, como si saliera de la tierra de los cimerios al resplandeciente éter[38], libre de las carnes, libre de los deseos, libre de las enfermedades, libre de las desgracias, entonces discierne y comprende la esencia de la verdad, encontrándose con los dioses y los hijos de los dioses sobre el cénit de la bóveda celeste, girando con ellos e incorporándose al ejército de los dioses bajo el mando de Zeus, guía y general[39]. Recuerda la verdad entonces, mientras que ahora la rememora[40], y si entonces está confiada, ahora se equivoca. Y el alma robusta, a la que ha tocado en suerte un demon bueno, hace frente a la confusión y, apartándose cuanto puede de su vínculo con el cuerpo, suscita el recuerdo de aquellas contemplaciones y aquellos sones. Esto es lo que dan a entender los poetas cuando hacen de Mnemósine[41] la madre de las Musas, llamando 'Musas' a los conocimientos, sacrosanto coro y obra de Zeus, nacidas de Mnemósine y a sus órdenes. Atendamos a las Musas, atendamos a Mnemósine.

---

[37] Cf. PLATÓN, *Fedón* 79c ss. y *Fedro* 249d ss.

[38] La tierra de los cimerios, por donde Odiseo desciende a los Infiernos, vive en una bruma permanente, que impide que le llegue la luz del sol; cf. *Odisea* XI 14-19.

[39] Cf. PLATÓN, *Fedro* 246e-247b. Sobre el vuelo del alma, cf. MÁXIMO, X 3, IX 6 y XVI 6.

[40] Aquí «recuerda» *(mimnḗsketai)* es el recuerdo de los conocimientos que el alma ha tenido desde siempre, antes de su unión al cuerpo, mientras que «rememora» *(anamimnḗsketai)* es la evocación mediante la memoria de la actividad anterior, una vez que forma un todo con el cuerpo. Para la distinción, cf. ARISTÓTELES, *Sobre la memoria;* FILÓN, *Alegorías de las leyes* III 91; *La unión y la educación* 39-40; *La confusión de las lenguas* 100 ss.

[41] Mnemósine es la Memoria. Tal genealogía parece deberse a HESÍODO, *Teogonía* 53-55; cf. *Himno Homérico a Hermes* (IV) 429; ESQUILO, *Prometeo encadenado* 461.

XI

EL DIOS SEGÚN PLATÓN

INTRODUCCIÓN[1]

Máximo asume aquí la arriesgada tarea de interpretar el pensamiento de Platón sobre la divinidad, y lo hace a partir de escritos de la tradición platónica[2]. Antes de explicar cómo es el Dios de Platón debe aclarar qué entiende por 'Dios', para lo cual procede a individuar su esencia por medio del método dierético que conocemos por el *Fedro* y el *Sofista* platónicos[3]. La constatación de que no existe un concepto único de 'Dios' da derecho a Platón a tener una vi-

---

[1] Discusiones: ROHDICH, *De Maximo Tyrio theologo,* págs. 11-12; P. SHOREY, «Emendation of Maximus of Tyre XVII.8», *Class. Phil.* X (1915), 452-453; HEINEMANN, *Poseidonios* II, págs. 128-130; FESTUGIÈRE, *Révélation,* vol. IV, págs. 109-115; PUIGGALI, *Études,* págs. 137-170; SZARMACH, *Maximos,* págs. 36-39; Peitler, *Die 11. Rede;* TRAPP, *Maximus,* págs. 93-106

[2] *Vid.* SZARMACH, *Maximos,* pág. 37.

[3] La introducción de terminología aristotélica en la aplicación de dicho método (cf. *infra,* nota 32 de esta disertación) quizás deba entenderse, como ha sugerido PEITLER *(Die 11. Rede,* pág. 30), en el marco del debate que dividió el platonismo medio entre detractores y partidarios de la relación con el aristotelismo, es decir, entre el grupo de Ático y la escuela de Gayo, con la que habría que vincular a Máximo; cf. también W. KROLL, *s. v.* «Maximus», col. 2560 y, sobre la escuela de Gayo, DILLON, *Middle Platonists,* págs. 266 ss.

sión particular, si bien existen dos argumentos tradicionales incuestionables para nuestro autor[4]: uno es el consenso universal acerca de la existencia de un Dios único que rige el Universo[5] y que tiene bajo su mando una cohorte de dioses menores[6]; otro, la belleza de la creación. Esta última nos permite figurarnos la naturaleza del Dios, porque es difícil un conocimiento directo, que requiere que el intelecto se aparte completamente del cuerpo. En esta última sección (§§ 7-11) es reconocido el influjo formal y conceptual del *Didascálico* de Alcínoo[7], de donde toma las tres vías de aproximación a la divinidad.

SINOPSIS

La gente precisa de intérpretes para entender a Platón (1).

Símiles negativos: dar al sediento que está junto a un río agua de otra procedencia; la lechuza ve mejor con la luz de una hoguera que con la del sol.

[4] Se encuentran también en SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IX 61-122 y en CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 4-5.

[5] Cf. JENOFONTE, *Recuerdos* IV 3, 13. El *tópos* del consenso universal acerca de la existencia de la divinidad única era en tiempos de Máximo un lugar común. SZARMACH *(Maximos,* pág. 38) sugiere que puede haberlo tomado, en concreto, del *Discurso olímpico* de DIÓN DE PRUSA *(Discursos* XII 27-48), cuyo conocimiento por parte de Máximo lo evidencia su empleo en la Disertación II.

[6] PUIGGALI *(Études,* págs. 162-170) ha defendido que en la última sección de la disertación (§ 12) Máximo se ha basado en el pseudoaristotélico *Sobre el mundo,* un tratado de inspiración platónica compuesto verosímilmente en la segunda mitad del siglo I d. C.

[7] Cf. los trabajos de FESTUGIÈRE y DILLON citados *supra,* nota 1. Los pasajes platónicos básicos son *Timeo* 28c y *Parménides* 142a; cf. los demás pasajes recogidos por PUIGGALI, *Études,* págs. 146-147.

Símil de justificación: el primer contacto con la obra de Platón es como el del minero con la mina: extrae el material, pero no sabe qué es oro y qué no, por lo que precisa de otro que sepa discernirlo (2).

Debe comenzarse por saber qué se entiende por 'Dios' (3).

No debe confundirse la esencia del Dios con las representaciones que de él hacen los artistas.
No existe un único concepto del Dios (4).
Consenso universal: el Dios es rey y padre de todo y comparte el poder con otros dioses, hijos suyos (5).
Platón y otros filósofos más críticos lo reconocen.

La esencia del Dios puede imaginarse mediante imágenes (6).

Símil: Odiseo examinando huellas.
No disponemos de oráculos divinos al respecto, pero sí de la palabra de Platón, intérprete del Dios.

Discurso de Platón (7-9)

El entendimiento dispone de dos facultades: el intelecto y los sentidos (7).
Es difícil que el intelecto esté alejado de los sentidos.
Aplicación del procedimiento dierético para situar al Dios: es el intelecto eterno (8).
Símiles: intelecto divino y humano son como el ver y el hablar; el divino es como un vistazo del sol y el humano, como todo su recorrido (9).

El Dios, inaccesible a los sentidos, aprehensible por el intelecto.

Ascenso del intelecto, libre de los sentidos, a la naturaleza del Dios con ayuda de la filosofía (10).
Al Dios lo vemos cuando nos llama: la vejez y la muerte (11).
Aproximación al Dios mediante imágenes.

Los hijos del Dios (12).

Imagen: un imperio limitado por cielo y tierra, con un rey y señores vasallos.

EL DIOS SEGÚN PLATÓN

Sobre los démones puedo soportar un discurso que cuestiona otro discurso, y tolero la disensión[1]. No estimo que haga nada terrible, desconsiderado ni fuera de lugar quien se cuestiona a sí mismo y pregunta a otro si existe el demon, qué es y de qué tipo; y es que, verdaderamente, en este caso su nombre es poco claro, su entidad, incierta, y su poder, materia cuestionable. Pero ahora, al hablar sobre el Dios, ¿en quién me convertiré[2]? ¿De qué belleza verbal lo revestiré, qué luz de las palabras más diáfanas me procuraré[3] o qué armonía de canto escogido ensamblaré para hacer una demostración, ante mí mismo y ante otro, de lo que ahora indago? Cuando ni siquiera Platón —el ser de voz más melodiosa, incluso comparado con Homero[4]— suscita ahora 1

[1] La observación se entendería mejor si esta disertación siguiera inmediatamente a la VIII y la IX, a las que se refiere. El orden de los discursos que nos ha llegado no tiene por qué ser el genuino; cf. Introducción General, págs. 52-53.

[2] Sobre el uso de diferentes *personae* filosóficas, cf. la Introducción General, págs. 28-31.

[3] Ecos de PLATÓN, *República* III 427d y *Fedro* 198b.

[4] La expulsión de Homero de la *República* platónica (III 397d-398b, X 606e-608b) motivó tomas de partido a favor de uno y otro; cf. la Introducción General, pág. 32 y, además, MÁXIMO, XVII (un intento de concilia-

convicción cuando habla del Dios, sino que la gente desea informarse de la opinión de Platón por otros, nadie, por poca sensatez que tenga, se atrevería con este argumento. Salvo que a un hombre sediento, que tiene a mano un río cristalino y caudaloso, especialmente ameno a la vista, cómodo para beber y nutricio, le lleváramos la bebida que precisa sacándola de otro sitio, de una fuente mísera y, entre otras cosas, de menor bondad[5]. Algo semejante dicen que le pasa a la lechuza, que se ciega con la luz del sol, pero de noche busca la luz de la hoguera[6]. Pues si alguno que se haya volcado en las palabras de Platón tiene necesidad de otros discursos y a ese alguien la luz que viene de allí le resulta sombría y sin la mínima parte de su nítido resplandor, es incapaz de contemplar el sol en su ascenso ni el resplandor de la luna ni el lucero de la tarde cuando se pone ni el del alba cuando arriba.

2 ¡Pero ten calma! Ya voy pergeñando, poco a poco, cómo podría ser el efecto de un discurso así. Pasa lo mismo que con los mineros: aunque cavan la tierra y extraen el oro, no son capaces de distinguir la naturaleza del oro, sino que ésa es tarea de quienes prueban el oro al fuego[7]. Me figuro el primer contacto con los diálogos de Platón como una auténtica mina de oro: lo que viene a continuación precisa de otra arte que pruebe el material obtenido, lo refine con la razón, no con el fuego, y esté en condiciones de usarlo ya sin impurezas y probado al fuego. Pues bien, si la extracción de la verdad es clara, generosa y abundante y, además, precisamos de otro arte para probar el material obtenido, ¡ea!, convoquemos a ese arte para que nos asista en el presente discurso, cuando estamos examinando qué puede ser la divinidad según Platón.

Si el arte cobrara voz y nos preguntara si nosotros, cuan- 3
do debatimos sobre Platón, no creemos que en la naturaleza exista un ser divino ni tenemos la más remota noción del Dios o si, por el contrario, tenemos nuestras propias creencias, pero creemos que él las tiene distintas de las nuestras, y, cuando le contestáramos que sí las tenemos, a continuación nos pidiera que le respondiéramos cuál es nuestra idea del Dios, ¿qué le responderíamos? ¿Que el Dios es

de hombros arqueados, tez morena y cabellos rizados[8]?

Ridícula sería la respuesta, incluso si caracterizaras a Zeus, con mayor solemnidad, con cejas oscuras y cabellera de oro, haciendo girar con aquéllas el cielo[9]. Pues todas las descripciones semejantes son fruto de la falta de visión, de la incapacidad de mostrarlo a otros y del embotamiento del entendimiento, en la medida en que todos y cada uno, elevándose con su imaginación a lo que les parece más hermoso, son

ción de ambos), XVIII 5 (el Sócrates platónico hubiera merecido ser expulsado de la ciudad ideal tanto como Homero) y XXVI (sobre el valor filosófico de Homero).

[5] En otros autores se usa la imagen no del río, sino de las «fuentes» de la sabiduría de Platón; cf. Olimpiodoro, *Vida de Platón* 1; Anónimo, *Prolegómenos a Platón* 1, e *infra* § 11, donde el Dios es «fuente» de toda belleza.

[6] La lechuza se comporta como los hombres de la caverna, quienes, habituados a la luz del fuego, tardan en acostumbrarse a la del sol; cf. Platón, *República* VII 507a-509c y, además, Dión de Prusa, *Discursos* XII 1 y 13.

[7] Cf. Platón, *Político* 303de; *Ep.* II 314a. Un uso diferente de la imagen de la mina se lee en Máximo, XXIX 5.

[8] *Odisea* XIX 246, donde Odiseo describe al heraldo Euríbates, uno de sus camaradas más apreciados. La descripción devino un lugar común; cf. los pasajes recogidos por Trapp, *Maximus,* pág. 98, nota 16.

[9] Cf. *Ilíada* I 528-530, de donde, según Dión de Prusa, *Discursos* XII 25, tomó Fidias el modelo de su famosa estatua del Zeus Olímpico. Sobre Zeus como rector del Universo, cf. Máximo, IV 8 y XLI 2.

capaces de representárselo[10]: ⟨así lo pintan los pintores, lo esculpen los escultores, lo figuran los poetas⟩[11] y lo interpretan los filósofos.

4 Si reunieras en una asamblea todas estas artes y les pidieras que todas juntas, mediante un voto unánime, dieran una contestación sobre el Dios, ¿crees que el pintor diría una cosa, otra el escultor, otra el poeta y otra distinta el filósofo? ¡No, por Zeus!, ni tampoco el escita, el griego, el persa y el hiperbóreo. Y sin embargo, puedes ver que en los demás asuntos los hombres ⟨no⟩ votan[12] lo mismo, sino que todos difieren entre sí en todo. Lo bueno no es lo mismo para todo el mundo ni son semejantes lo malo, lo feo y lo hermoso. También la ley y la justicia son revueltas arriba y abajo[13], divididas y fragmentadas. No se trata ya de que un pueblo con otro pueblo no esté de acuerdo en estos conceptos, sino ni siquiera ciudad con ciudad, casa con casa y varón con varón, ni siquiera uno consigo mismo:

el talante de los hombres que habitan la tierra es tal
cual cada día se lo envía el padre de hombres y dioses[14].

5 En tamaña lid, disensión y desavenencia puedes ver una sola cosa que es ley y tradición que con la misma voz se dice en toda la tierra: que hay un solo Dios rey y padre de todos, y que numerosos dioses, sus hijos, comparten el dominio con él[15]. Esto lo dicen tanto el griego como el bárbaro, el de tierra adentro como el marinero y ⟨el sabio⟩[16] como el falto de sabiduría. Y si te llegaras hasta las riberas del Océano, también allí habría dioses, que se alzan muy cerca de unos y se ponen muy cerca de otros[17]. ¿⟨Crees⟩ que Platón votará y legislará contra estos testimonios, en vez de sumar su voz y su sentimiento con la voz más hermosa y el sentimiento más verdadero[18]? ¿Eso qué es? «El sol», dice el ojo. ¿Eso qué es? «Truenos», dice el oído. ¿Qué son estas beldades y hermosuras, así como los ciclos, las mudanzas y la templanza del clima, el nacimiento de los animales y el brotar de los frutos? «Todos son obra del Dios», dice el alma, que anhela a su artesano y adivina su arte. Pues, aunque durante toda la existencia hayan surgido —estirpe impía, abyecta e insensible— dos o tres con los ojos extraviados, los oídos errados y el alma castrada, carentes de juicio, descendencia y fruto, como un león cobarde, un toro sin cuernos y un pájaro sin alas, aún en este linaje se tendrá noticia del Dios. Lo conocen aunque no quieran y lo nombran contra su voluntad, aunque lo prives de la bondad, como Leucipo, aunque le añadas el sentir lo mismo que nosotros, como Demócrito, aunque alteres su naturaleza, como Estratón, aunque le atribuyas el placer, como Epicuro, aunque afirmes

[10] Cf. MÁXIMO, II 2.

[11] Traducimos el suplemento de Hobein.

[12] Traducimos la corrección de Wakefield. Una nota marginal al texto aclara este difícil pasaje: «Entre unos (se acuerda) una cosa, entre otros, otra y no la misma».

[13] Defendemos, con HERNÁNDEZ MUÑOZ, el texto de R *phýretai* (usado tal cual en XIV 5, XXVI 4; cf. XXII 6) frente a la conjetura de ACCIAIOLUS *phéretai,* sobre la cual cf. TRAPP, «Zenobi Acciaiuoli», pág. 167.

[14] *Odisea* XVIII 136-137, pasaje también citado en MÁXIMO, I 2; PLUTARCO, *Escrito de consolación a Apolonio* 104e; SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 244, *Contra los profesores* V 4, VII 128.

[15] Cf. PLATÓN, *Timeo* 68e ss.

[16] Suplemento de Acciaiolus.

[17] Ya en Homero *(Odisea* I 22-24) hay una referencia a los etíopes, que habitan en los extremos del mundo; cf. *e.g.* ESTRABÓN, *Geografía* I 2, 24; SÉNECA, *Hércules loco* 37-40 y, sobre sus dioses, MÁXIMO, II 9.

[18] Cf. *e.g.* APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* I 5 y 11; PS. ARISTÓTELES, *Sobre el mundo* 401a.

que no existe, como Diágoras, aunque declares ignorarlo, como Protágoras[19].

6 Mandemos a paseo a todos éstos por su incapacidad para alcanzar la verdad absoluta y cabal, pues se encaminan hacia ella por senderos inseguros y desviados. Pero nosotros, ¿qué habremos de hacer? ¿Acaso ⟨renunciaremos a nuestra empresa⟩[20], sin examinar ⟨siquiera⟩ sus huellas ni toparnos con él en forma de imágenes? Ahora bien, Odiseo, cuando avanzaba por tierra extraña, ascendió a una atalaya y fue examinando las huellas de sus habitantes:

o son soberbios, salvajes e injustos
o bien hospitalarios y temerosos de los dioses[21].

Entonces nosotros, ¿no nos atreveremos a hacer subir nuestro razonamiento a una atalaya en la cumbre del alma y a examinar las huellas del Dios, su localización, de qué tipo son?, ¿y nos contentaremos sólo con verlo confusamente? ¡Ojalá tuviera un oráculo de Zeus o de Apolo que no diera vaticinios oblicuos ni ambiguos! Preguntaría al dios no por el caldero de Creso[22], el más insensato de los reyes y el más desafortunado de los cocineros, ni tampoco por las medidas del mar ni el número de los granos de arena[23]. Me despreocuparía también de las venerables preguntas siguientes: «Los medos continúan su avance: ¿cómo me defenderé?»:

[19] Cf. Leucipo, test. 22, fr. 2 D.-K.; Demócrito, fr. 166 D.-K.; Estratón, fr. 36 Wehrli; Epicuro, *Máximas Capitales* 1, 3, 5, 8-10, etc. (= Diógenes Laercio, X 139 ss.); para Diágoras, Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 2; Protágoras, fr. 4 D.-K.

[20] Traducimos el suplemento de Trapp *(Maximus,* pág. 99) para solucionar este pasaje corrupto.

[21] *Odisea* VI 120-121; cf. también X 146-147.

[22] Cf. Heródoto, I 48, 2; Máximo, XIII 3 y XXIX 7.

[23] Cf. Heródoto, I 47, 3.

aunque el Dios no me dé su consejo, tengo las trirremes[24]; «Deseo Sicilia: ¿cómo he de tomarla?»: aunque el Dios no me lo impida, grande es Sicilia[25]. Que con claridad me responda sobre Zeus el Apolo de Delfos, o el propio Zeus: ¿Hay alguien que quiera declarar a su favor? De la Academia proviene un intérprete del Dios, un ateniense con dotes adivinatorias[26]. Me da la contestación que sigue.

«El alma humana posee dos instrumentos para el enten- 7
dimiento: uno simple, que llamamos intelecto, y otro variado, complejo y versátil, que llamamos sentidos. Ambos se conectan al entrar en acción, pero su esencia se mantiene distinta. La misma relación que existe entre estos instrumentos existe también entre aquellas cosas a las que ellos se aplican, y difiere lo inteligible de lo sensible cuanto el intelecto de la percepción. Unas de ellas, lo sensible, nos resultan más familiares en nuestra vida diaria, mientras que las cosas inteligibles son desconocidas en el trato diario, aunque son más conocidas por naturaleza[27]. En efecto, los animales, las plantas y las piedras, las voces, los sabores y los olores, las figuras y los colores, agrupados por la costumbre y mezclados con nuestra vida cotidiana, condicionan el alma y la inducen a creer que no existe otra cosa aparte de ellos. Por otro lado, lo inteligible se mantiene apartado del contacto con esas cosas y de la presión que ejercen, y es susceptible de ser visto en sí mismo por el intelecto; pero éste, como

[24] Se trata de la consulta de los atenienses al oráculo de Delfos acerca de la invasión persa de 480 a. C.; cf. Heródoto, VII 140-143.

[25] Se presupone una nueva consulta al oráculo acerca de la expedición ateniense de Sicilia en 415 a. C., de la cual nada dice Tucídides, VI 8 ss.

[26] Platón. Las distinciones que expone a continuación están basadas en Platón, *República* VI 507a ss. y *Fedón* 65b ss.

[27] El pasaje está inspirado en Aristóteles, *Analíticos segundos* I 2, 71b33 ss. y *Física* I 1, 184a15 ss.; *vid.* Theiler, *Vorbereitung,* pág. 8.

está implantado en toda el alma, es desgarrado, turbado y privado de descanso por los sentidos, de tal manera que no puede tener las contemplaciones que le son propias; manipulado, consiente en sumar su voz a las de los sentidos y no cree más que lo que ve, oye, huele, gusta y toca[28]. Así pues, del mismo modo que un hombre firme, capaz de concentrarse ⟨en sí mismo⟩[29] y de contener y rechazar los sentidos, ⟨se mantiene⟩ sobrio y mesurado[30] en medio de un banquete colmado del aroma de la abundante carne asada, del vino escanciado, los sones de la flauta y las zampoñas, tonadas y perfumes, así también, qué duda cabe, en medio de la variedad de las voces de los sentidos es difícil hallar un intelecto sobrio y capaz de volverse hacia sus propias contemplaciones. Y es que, además, la naturaleza de los objetos sensibles, que es multiforme, compuesta y fluida, dispone al alma a implicarse en toda suerte de transformaciones, de manera que ésta, aunque se traslade al ámbito de lo intelectivo, que es estable y sólido, no logra ver con claridad, sacudida como está por el desasosiego y la turbación. Es, por poner un ejemplo, lo que les viene a ocurrir también a quienes descienden de un barco a tierra firme: a duras penas se mantienen en pie, como si, por haberse habituado al oleaje, estuvieran aún siendo agitados, zarandeados y sacudidos.

8 «¿En cuál de estas dos naturalezas habremos de situar al Dios? ¿No habrá de ser en la más estable y sólida, apartada de ese flujo y mudanza? Porque, ¿qué ser podría mantenerse firme si el Dios no posa su mano sobre él? Y si te parece

[28] Cf. PLATÓN, *Fedón* 79c, 81b, 83d.

[29] Suplemento de REISKE.

[30] Traducimos el suplemento de MEISER. Sobre el comportamiento mesurado en el simposio, cf. JENÓFANES, fr. 1, 13-24 WEST. La descripción de Máximo se corresponde bien con el Sócrates del *Banquete* platónico, que permanece sobrio hasta el final.

que para captarlo en su conjunto has menester de una especie de guía, ⟨sigue⟩[31] a la razón. Ella te guiará, estableciendo distinciones entre las naturalezas más familiares[32] y dividiendo a su vez el segmento más valioso, uno tras otro, hasta llegar al objeto de nuestra investigación[33]. Pues bien, unos seres son inanimados, otros, animados. Los inanimados son las piedras, los leños y cuantos se les asemejan; los

[31] Adoptamos la conjetura de KONIARIS *ephépou (éphē* ms.); cf. «On the text of Maximus Tyrius», págs. 130-131. Sobre las tres vías de aproximación al Dios —de eminencia, de analogía y de negación—, cf. ALCÍNOO, *Didascálico* X 165, 5 ss. y, en general, FESTUGIÈRE, *La Révélation,* IV, págs. 92-141; DILLON, *Middle Platonists,* págs. 282-285.

[32] El término «familiar» es aristotélico, referido a aquellos seres que, junto con su incuestionable existencia, tienen la ventaja de no separarse de la definición categorial a la que pertenecen —frente a otros seres cuya esencia, pese a su familiaridad, resulta especialmente desconocida, como el movimiento, el espacio y el tiempo; cf. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre el alma* II, pág. 101, 3-10 BRUNS—. *Vid.* PEITLER, *Die 11. Rede,* págs. 28-30, quien más adelante (pág. 37) señala otros elementos aristotélicos: para las piedras y los leños como ejemplos de seres inanimados, cf. ARISTÓTELES, *Física* 194a25; para las divisiones entre vegetativo y sensible y entre racional e irracional, IDEM, *Ética a Nicómaco* I 7, 1098a 1-4.

[33] Es el procedimiento dierético que PLATÓN pone en práctica en el *Fedro* y el *Sofista,* diálogos de los que Máximo toma algunos giros; cf. SHOREY, «Emendation» y también Máximo, VI 4 con la nota 12 al pasaje. Nótese la omisión de la división primera entre seres corpóreos e incorpóreos, presente en las clasificaciones próximas de SÉNECA *(Epístolas* LVIII 8-15) y FILÓN *(Sobre la agricultura* 139), pero ausente de CICERÓN, *Sobre los deberes* II 11. Dicha omisión se entiende bien, según PEITLER *(Die 11. Rede,* págs. 30-37), en el contexto del debate que se produjo en el medioplatonismo acerca de la posibilidad de subsumir dos categorías tan distintas como los corpóreos y los incorpóreos en una noción común. Cf. al respecto ALCÍNOO, *Didascálico* XI 166, 15 ss. (con WHITTAKER, *Alcinoos,* pág. 108 nota 211); ALBINO, test. 7 GIOÈ (con el comentario al pasaje, págs. 90-93); PLOTINO, *Enéadas* VI 1-3; PORFIRIO en SIMPLICIO, *Comentario a las Categorías de Aristóteles* 76, 14-17 KALBFLEISCH; THEILER, *Vorbereitung,* págs. 4-5.

animados son las plantas y los animales; lo animado es superior a lo inanimado. Dentro de lo animado están lo vegetativo y lo sensible; lo sensible es superior a lo vegetativo. Dentro de lo sensible están lo racional y lo irracional, y lo racional es superior a lo irracional. Pero incluso dentro del alma racional, dado que toda ella es una especie de conglomerado, hay una facultad nutricia, una productiva, una motora, una pasiva y una intelectiva[34]. Así pues, la relación que mantiene lo inanimado con lo animado es ⟨la misma⟩[35] que también mantiene el alma intelectiva con el conjunto del alma; y, evidentemente, el alma intelectiva es superior a la que se compone de la acumulación de todas aquellas facultades[36]. Y entonces, ¿en cuál de ellas ubicaremos al Dios? ¿En el conglomerado? Mejor será callarse. Sólo nos queda, por decirlo así, ascender a la ciudadela en nuestro argumento y erigir al Dios en el intelecto mismo, en el mando supremo[37]. Pero también allí percibo una duplicidad[38]: del intelecto, una parte tiene la facultad de pensar, aunque de hecho no piense, mientras que la otra realmente piensa. Pero

[34] La lista de facultades procede básicamente de Aristóteles, *Sobre el alma* 414a 29 ss. Para Máximo, frente a lo que propugnan otros filósofos medioplatónicos, el alma racional es tan portadora de las facultades del alma como la irracional.

[35] Suplemento de Acciaiolus.

[36] Peitler, *Die 11. Rede,* págs. 50-55, considera que esta afirmación deriva en última instancia de Platón, *Timeo* 30a-b —de donde toma el adjetivo *énnous*, que Máximo utiliza sólo aquí— a través de Alcínoo, *Didascálico* XIV 169, 35-170, 3, lo cual invita a pensar que nuestro autor ha aplicado por analogía al alma individual lo que sus modelos dicen del alma del Universo.

[37] Según esta solución, Máximo no sitúa al Dios ni en el conglomerado ni en el alma intelectiva, ya que es el Intelecto mismo.

[38] Es innecesaria la corrección de *diphuê* por *diplóēn* propuesta por Shorey («Emendation») a partir de su aparición en Platón, *Sofista* 267e, pasaje que Máximo tiene en mente al componer éste.

ni siquiera ésta queda aún completa si no le añadimos tanto el pensar siempre como el pensarlo todo, no cada vez una cosa distinta; de manera que debe ser más perfecto el intelecto que piensa eternamente y lo piensa todo a un mismo tiempo[39].

«Si te parece, compara lo dicho del siguiente modo[40]: el 9
intelecto divino, con el ver; el humano, con el hablar. Mientras que la mirada del ojo es rapidísima y obtiene una impresión completa de aquello que mira, la actividad del discurso se asemeja a un caminar pausado. Y, mejor aún, así: compárese el intelecto divino con el impacto[41] del sol cuando a un mismo tiempo contempla todos los lugares de la Tierra, mientras que el humano, con su camino cuando avanza en cada momento a un sitio distinto del Universo».

He aquí el padre y creador del Universo que nos aporta nuestro mensajero de la Academia[42]. Su nombre no lo dice, pues lo desconoce[43]; ni dice sus contornos, pues no los ha visto, ni su tamaño, pues no lo ha tocado; éstas son formas aparentes, conocimiento de las carnes y los ojos. La esencia de lo divino es invisible a los ojos, inefable a la voz, inasible

[39] División tomada directamente de Alcínoo, *Didascálico* X 164, 16 ss., en cuya distinción entre *noûs* en acto y en potencia se reconoce el influjo de Aristóteles; cf. *Sobre el alma* III 4-5, 429b10-430a25; *Metafísica* VII 6, 1045b17 ss.

[40] Máximo propone aquí el modo de aproximación al Dios por analogía; cf. Alcínoo, *Didascálico* X 165, 20-26.

[41] Aceptamos la corrección *prosbolḗn* donde los manuscritos más acreditados leen *peribolḗn;* cf. Koniaris, «Emendations in the text of Maximus of Tyre», págs. 354-355. Primero, porque da mejor sentido; segundo, porque encuentra un paralelo en XLI 2 *(prosbolḕ ópseōs),* referido también a la inteligencia divina.

[42] Comienza aquí la vía de la negación, que se basa en pasajes platónicos y coincide plenamente con otros testimonios del medioplatonismo; cf. Puiggali, *Études,* págs. 154-157.

[43] Cf. Platón, *Timeo* 28c y 42a.

a la carne, imperceptible al oído, y tan sólo a la parte más hermosa y pura, inteligente, sutil y respetable del alma[44] resulta visible por su semejanza y audible por su afinidad, presentándose concentrado a una inteligencia concentrada[45]. Del mismo modo que alguien que desee contemplar el sol no tratará de captarlo con los oídos ni quien adore las armonías vocales, con los ojos, sino que la visión aprecia los colores y el oído los sonidos, así también el intelecto ve y escucha lo inteligible.

Ése es, qué duda cabe, el enigma del siracusano:

La mente ve y la mente oye[46].

¿Cómo ve la mente?, ¿y cómo oye? Con el alma erguida y robusta, mirando de frente aquella luz pura, sin aturdirse ni bajar los ojos a tierra, sino bloqueando los oídos, con la vista y los demás sentidos vueltos hacia sí misma[47]; sin advertir los lamentos, los gemidos, los placeres, las opiniones, la honra y la deshonra de abajo, y encomendando su guía a la razón verdadera y al amor vigoroso: a la razón, porque indica por dónde hay que marchar, y al amor, porque se sitúa a su vera y aligera las penalidades del camino con persuasión y encantos[48]. A medida que avanza hacia allá y se va alejando de las cosas de abajo, lo que tiene ante sus ojos, cada vez más nítido y radiante, sirve de preludio a la naturaleza del Dios. A lo largo de su trayecto escucha la naturaleza del Dios y, cuando termina su ascensión, la ve. El final del trayecto no es el cielo, ni tampoco los cuerpos celestes. Hermosos son éstos y divinales, por cuanto son sus auténticos y legítimos descendientes, en armonía con la belleza suprema. Sin embargo, también hay que asomarse por encima del cielo al lugar verdadero[49] y a la tranquilidad que reina allí,

donde el invierno no es largo y jamás de lluvia
se impregna,... sino que el cielo, sereno por doquier,
se extiende sin nubes y una cándida luz lo recorre[50],

sin que moleste a la contemplación ninguna afección carnal como las que aquí estorban al alma vil, que mediante la confusión y el bullicio reducen a la nada cuanto de razón hay en ella. Porque, ¿cómo podría uno tener noticia del Dios cuando está turbado por una multitud de deseos y pensamientos peregrinos? No más ⟨que⟩ en una democracia vocinglera y tumultuosa podría alguien escuchar la ley y al gobernante:

¿Quién puede escuchar algo en medio del populoso gentío[51]*?*

Pues cuando el alma cae en este bullicio y se deja llevar por su irresistible oleaje, nada en un mar del que es difícil salir hasta que la filosofía la toma a su cargo, tendiéndole

[44] El intelecto.

[45] La idea del parentesco del alma humana con la divinidad es de origen pitagórico (cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 27), pero fue asimilada por el platonismo y el estoicismo; cf. *e.g.* PLATÓN, *Timeo* 90a; JENOFONTE, *Recuerdos* IV 3, 14; EPICTETO, *Diatribas* I 14, 6 y II 8, 11; MARCO AURELIO, V 27.

[46] EPICARMO, fr. 12 D.-K. = 214 K.-A.

[47] Cf. PLATÓN, *República* VI 508d; MÁXIMO, X 2. La noción de «apartamiento» de las percepciones de los sentidos —aquí *apostrophḗ*, generalmente *epistrophḗ*— es tanto platónica como estoica; *vid.* R. E. WITT, «The Hellenism of Clement of Alexandria», *Class. Quart.* XXV (1931), 195-204.

[48] Cf. PLATÓN, *Banquete* 210d-211c.

[49] Cf. PLATÓN, *Fedro* 247b-249c; *Fedón* 109de.

[50] *Odisea* IV 566 y VI 43-45; cf. MÁXIMO, XXX 4.

[51] *Ilíada* XIX 81.

por debajo sus razonamientos del mismo modo que Leucótea a Odiseo su velo[52].

11 ¿Cómo podría alguien nadar hasta ponerse a salvo y ver al Dios? Por decirlo de una vez, lo verá cuando él lo llame a su presencia, y no tardará mucho en llamar. ¡Aguarda su llamada! Te llegará la vejez para guiarte hasta allí, así como la muerte, que el cobarde deplora y teme cuando se le aproxima, mientras que el amante del Dios acepta gozoso y con presencia de ánimo cuando se le aproxima.

Pero si también ahora ansías aprender la naturaleza de aquél, ¿cómo describírtela? El Dios es hermoso, lo más radiante de lo hermoso; pero no es un cuerpo hermoso, sino aquello de lo que dimana la belleza del cuerpo, ni es un prado hermoso, sino aquello que hace hermoso el prado. Y la hermosura de un río, del mar, del cielo y de los dioses celestes, toda ella mana de allí, de un manantial perenne y sin impurezas. En la medida en que las cosas participan de él, son hermosas, sólidas y seguras, y en la medida en que están privadas de él, feas, deslabazadas y sujetas a corrupción. Si esto te basta, ya has visto al Dios; pero si no, ¿cómo hacer que lo comprendas? No te lo imagines en términos de tamaño, color, figura o cualquier otro accidente material. Por el contrario, del mismo modo que si hubiese ocultado su hermoso cuerpo a la visión por medio de numerosos y variados vestidos su amante lo desnudaría de ellos para verlo con claridad, de este mismo modo desnúdalo tú ahora y quita mediante la razón el envoltorio que envuelve al Dios y la actividad de tus ojos: contemplarás lo que queda, que es aquello que ansías.

52 Cf. *Odisea* V 351; MÁXIMO, XXII 1, XXXVIII 7. Sobre las diferentes exégesis del mágico velo de Ino Leucótea (sabiduría odiseica, ayuda del cielo, socorro de la filosofía), vid. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, págs. 387-388.

Y si te agota la contemplación del padre y creador, te bastará de momento con ver sus obras y postrarte ante sus descendientes, muchos y diferenciados, y no cuantos dice el poeta beocio[53]. No son tres veces diez mil los dioses, hijos y parientes del Dios, sino innumerables: son los planetas del cielo, son las esencias divinales del éter. Y quiero mostrarte lo dicho con una imagen más clara. Imagínate un imperio grande y un reino poderoso[54], donde todos se postran de buen grado ante una sola alma, la del rey mejor y más reverenciado. El confín de su imperio no es el río Halis ni el Helesponto ni la Meótide[55] ni las riberas del Océano, sino el cielo y la tierra, el uno por arriba, la otra por abajo: el cielo, como muro inquebrantable que lo rodea en círculo, protegiendo cuantas cosas hay en él; la tierra, como prisión y cadenas de los cuerpos criminales[56]. Este gran rey, sin inmutarse[57], como la ley, procura a quienes lo obedecen la salvación que hay ínsita en él. Participan de su poder muchos dioses visibles e invisibles. Unos entran por la puerta principal, a modo de nuncios especialmente próximos al rey, y comparten su mesa y su hogar; otros sirven a éstos, y otros inferiores, a estos últimos. Estás contemplando la secuencia y la jerarquía de poder que desciende desde el Dios hasta la tierra. 12

53 Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 252-253, que aquí reprueba, pero aprueba en otro pasaje (VIII 8). Sobre el sintagma «padre y creador», cf. PLATÓN, *Timeo* 41a y la nota 29 a MÁXIMO, II 10.

54 Para comparaciones semejantes, cf. Ps. ARISTÓTELES, *Sobre el mundo* 6; FILÓN, *Sobre la creación del mundo* 71; *Sobre las leyes específicas* I 18; *Decálogo* 61.

55 El río Halis era el confín entre el imperio lidio y el reino persa; cf. MÁXIMO, V 2 y XIII 5. Sobre la laguna Meótide, cf. la nota 11 a MÁXIMO, XXVI 3.

56 Cf. PLATÓN, *Fedón* 62b, 67d.

57 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* XII 7, 1072a 19 ss., a propósito de la naturaleza del primer motor.

XII

SI DEBE COMBATIRSE AL INJUSTO CON INJUSTICIA

INTRODUCCIÓN[1]

La disertación plantea la cuestión de la legitimidad de la venganza. Para Máximo, que sigue opiniones que Platón pone en boca de Sócrates (*Critón* 49d, *Gorgias* 476bd, 509c ss.)[2], no cabe vengarse por dos razones: una, porque el bueno no puede sufrir la sustracción del bien único que es la virtud[3], y dos, porque por su virtud no se plantea vengarse. Añade a ello el argumento lógico de que, si la venganza fuera legítima, el mal no tendría fin. La conferencia se cierra con la evocación de un ejemplo de cómo interrumpir la cadena de males: el Sócrates de los últimos días, que negó la posibilidad de transgredir unas leyes que injustamente lo condenaban a muerte.

---

[1] Discusiones: R. Kassel, R. «Kritische und exegetische Kleinigkeiten I», *Rhein. Mus.* CVI (1963), 298-306, esp. págs. 304-305; Puiggali, *Études*, págs. 359-366; Szarmach, *Maximos*, págs. 120-121; Trapp, *Maximus*, págs. 106-115.

[2] Cf. también Apuleyo, *Sobre Platón y su doctrina* II 20.

[3] La unidad del bien es platónica. Para los estoicos, como para Máximo, la virtud era ese único bien; cf. Cicerón, *Paradojas de los estoicos* I.

SINOPSIS

Cita de Píndaro: dilema entre el engaño y la justicia (1).

- La justicia dista mucho del engaño.
- Símil: el cielo y los Alóadas.
- Diferencias entre justicia y engaño.

Un hombre justo ni sufre ni comete injusticia (2).

- En una injusticia, el agente y el paciente son distintos.
- Símiles: ver y ser visto, refutar y ser refutado.

Primer parámetro: la injusticia es la sustracción del bien de la virtud (3).

- El hombre virtuoso no puede sufrir injusticia, porque la virtud es inalienable.
- El malvado tampoco, por no participar del bien (3).

Segundo parámetro: la intencionalidad de la acción (4).

- Símiles: el adúltero, el ladrón y el traidor.
- El virtuoso ni comete injusticia, por no tener esa intención, ni la sufre, por virtud.
- El malvado la comete, y sólo la sufre si el bien sustraído es diferente de la virtud.

No se debe responder a una injusticia con otra (5).

- El virtuoso no sufre menoscabo del bien y, por su bondad, no tiene intención de hacer el mal.
- Símil: el flautista no desafina voluntariamente.
- Si la venganza fuera legítima, el mal no tendría fin (6).
- La venganza fue el origen de las guerras Médicas.
- La venganza es un mal mayor para quien la comete.
- Ejemplos de la guerra del Peloponeso.
- Por ello Sócrates no sufrió injusticia (8).
- Si todos siguieran su ejemplo, no existirían las tragedias ni las desgracias.

- Símil: la injusticia es una enfermedad que se extiende y hay que detener.
- Ejemplos míticos e históricos de desgracias colectivas fruto de la injusticia.
- Quien se venga de una injusticia es más injusto que quien le precede (9).
- Símil: quien se junta con un carbonero se llena de carbonilla.

Imagen deportiva: en el desigual combate entre el justo y el injusto, el justo pierde, pero, bien mirado, vence (10).

- Falta de cualificación de los jueces.
- Imagen del jurado de niños.
- Ejemplo de Sócrates.

SI DEBE COMBATIRSE AL INJUSTO CON INJUSTICIA

Si de la justicia es lo bastante alta la muralla 1
o si con torcidos engaños la escala
de los hombres terrena la raza
duda mi mente en decir con certeza[1].

Tú, Píndaro, te preguntas sobre el engaño y la justicia, comparando el oro al bronce[2]. Poeta avezado fuiste en componer odas corales y en fabricar cantos de victoria para los tiranos, y te ocupaste de la medida de las palabras, la armonía de las melodías y las figuras del ritmo. Pero a un varón para quien el coro, el canto y el placer de las melodías ocupan el mismo lugar que los juguetes para los niños y que se ocupa de la medida, el ritmo y la melodía del alma y tam-

[1] Píndaro, fr. 213 Sn.-M.; cf. Platón, *República* II 365b. Son versos muy citados en la tradición platónica: cf. Ático, fr. 3, pág. 46 des Places.

[2] En *Ilíada* VI 119-236, Diomedes y Glauco, enemigos en el campo de batalla, pero unidos por lazos de hospitalidad, intercambian sus armaduras de bronce y oro, respectivamente. El episodio es recordado varias veces por Máximo: cf. XXXII 5, XXXV 3 y XXXIX 1.

bién de la figura de las acciones y la vida en general[3], no debería, en principio, venírsele a las mientes este dilema de

si de la justicia es lo bastante alta la muralla

o no. Por el contrario, habría que decir así, modificando tu canto, que

de la justicia es lo bastante alta la muralla,
y con torcidos engaños la escala
de los hombres terrena la raza.

Pero la justicia no es cosa a la que acercarse con engaño, como el cielo para los Alóadas, y de nada les sirvió que se colocara el Osa sobre el Olimpo y el Olimpo sobre el Pelión, sino que distaban del cielo cuanto el engaño de la justicia[4]. Y es que la justicia caracteriza a los buenos, mientras que el engaño, a los malvados; la justicia es digna de crédito, mientras que el engaño, falso; la justicia es vigorosa, mientras que el engaño, débil; lo uno es beneficioso, mientras que lo otro no.

2 Quien se preocupa por la justicia y está rodeado de la muralla esta de Píndaro, ¿podría optar, en el caso de sufrir un día una injusticia, por defenderse en los mismos términos[5]? Pues mira lo que te digo: ¡que ni tan siquiera sea lícito

[3] Para el contraste poesía/vida, cf. Máximo, I 1.

[4] Oto y Efialtes, hijos de Posidón e Ifimedea, esposa de Aloeo —de aquí el nombre—, debido a su descomunal tamaño osaron apilar las montañas, unas sobre otra, hasta alcanzar el cielo y retar a los dioses. Se mataron mutuamente en Naxos, merced a un ardid de Ártemis, o los fulminó Zeus. Cf. Ps. Apolodoro, *Biblioteca mitológica* I 7, 4; *Odisea* XI 305-320; Platón, *Banquete* 190b-c; Ático, fr. 2, págs. 41-42 des Places.

[5] Cf. Platón, *Critón* 49b.

sufrir una injusticia[6]! Pues si cometer una injusticia y sufrirla es semejante a dar un golpe y recibirlo o dar un tajo y recibirlo[7], nada terrible tiene el que una misma persona sea por igual agente y paciente de una injusticia. Pero, mientras que en estos casos uno mismo admite ambos por la naturaleza común de acción y padecimiento, cometer injusticia y sufrirla se asemejan mucho más a ver y ser visto: en efecto, se ⟨ve⟩[8] lo que participa de la visión, pero lo visto no siempre ve a su vez[9]. O mejor, digámoslo así: se asemeja ⟨cometer injusticia y⟩[10] sufrirla a refutar y ser refutado. En efecto, refuta el que conoce la verdad y es refutado el que la desconoce, y del mismo modo que no puede darse que quien conoce la verdad ⟨sea refutado ni que quien la desconoce⟩ refute[11], así tampoco puede darse que uno mismo cometa y padezca injusticia.

Por consiguiente, dado que no son acciones de la misma persona, sino de personas distintas, y el bueno no es igual que el malvado, ¿cuál asignaremos a cada cuál? ¿Cometer injusticia al malvado y sufrirla al bueno? ¿O cometerla al malvado y sufrirla no está claro a quién de los dos? Veámoslo así. La injusticia es la sustracción del bien, y el bien, 3

[6] La discusión está inspirada básicamente en el *Gorgias* de Platón, donde se aclara que cometer injusticia es peor que sufrirla, que el hombre de bien no hará lo uno ni lo otro y que, puestos a elegir, es mejor sufrirla que cometerla, lo cual devino un lugar común tanto de los estoicos (cf. Estobeo, II 7, 11m [= *SVF* III 578]; Séneca, *Sobre la constancia del sabio* 3 ss.; Marco Aurelio, IV 7 y 49) como de los medioplatónicos (cf. Alcínoo, *Didascálico* XXXI 185, 16-20; Celso, en Orígenes, *Contra Celso* VII 58).

[7] *Vid.* la introducción de la presente disertación.

[8] Suplemento de Davies.

[9] Cf. Aristóteles, *Categorías* 2a3-4, *Sobre la interpretación* 21b12-17 y *Refutaciones sofísticas* 166e 9-10.

[10] El suplemento lo incorporan una corrección al ms. U y Acciaiolus.

[11] Cf. Platón, *Gorgias* 458a. El suplemento se debe a Acciaiolus.

¿qué puede ser sino la virtud? Pero la virtud es algo inalienable[12]. Así pues, no sufrirá injusticia quien esté en posesión de la virtud, o bien la injusticia no era la sustracción del bien. Nada que sea un bien puede sustraerse, arrebatarse, quitarse o saquearse[13]. Sea: el hombre bueno no sufre injusticia ni a manos ⟨del bueno ni a manos⟩ del malvado, pues no se le puede sustraer ⟨su virtud⟩[14]. Queda, pues, que o bien nadie sufre injusticia en absoluto o bien el malvado la sufre de un semejante. Pero el malvado en nada participa del bien, y la injusticia era la sustracción del bien: quien no posee nada que se le pueda sustraer tampoco tiene nada en lo que sufrir injusticia.

4 En consecuencia, tal vez no se define la injusticia en función de la sustracción de quien la sufre, sino de la intención de quien la comete. Y el malvado sufre injusticia del malvado, por más que carezca del bien, y el bueno del malvado, por más que su bien sea inalienable. Acepto el argumento que asigna la injusticia al que tiene una intención equivocada más que al éxito de la acción; pues, ciertamente, la ley castiga como adúltero no sólo al que lo comete, sino también al que lo pretende, y como ladrón perforador de muros al que lo intenta, aunque no lo consiga, y como traidor al que va a hacerlo, aunque finalmente no lo lleve a cabo[15]. Y de este modo llegará el argumento en su totalidad donde debe: el bueno ni comete injusticia ni la sufre: no la comete por voluntad propia y no la sufre por su virtud. El hombre malvado comete injusticia, pero no la sufre: la comete por vileza, ⟨pero no la sufre por ausencia⟩[16] del bien. Más aún, si sólo la virtud es un bien y no otra cosa, el hombre malvado, que no posee la virtud, tampoco tiene en qué sufrir injusticia. Pero si, además de la virtud, también son bienes los del cuerpo, la fortuna externa y sus adláteres, en ausencia de la virtud es preferible que falten también éstos a que no[17]. De modo que ni siquiera así sufriría injusticia el malvado, privado de algo de lo que hace mal uso. Por lo tanto, comete injusticia, pero no la sufre, desde el momento en que hemos asignado lo injusto a la intención.

⟨Así hablaré ahora de los perversos⟩[18]. El malvado quie- 5
re cometer injusticia, pero no es capaz. Pero, como quiere, la proyecta hacia un semejante o hacia alguien mejor. ¿Y qué habrá de hacer quien es mejor? ¿Responder al malvado con otra injusticia? Pero éste no tiene en qué sufrir injusticia, pues es malvado por la ausencia de bien. De modo que el hombre inteligente no devolverá la injusticia al malvado

[12] La idea, que adoptaron los medioplatónicos, había provocado un debate en el estoicismo entre Cleantes, que la defendía (cf. Diógenes Laercio, VII 91 y 127 = *SVF* I 567-568), y Crisipo, quien escribió un tratado acerca del tema (*SVF* III 237-244) en el que sostenía que podía perderse por efecto de la locura y la embriaguez, así como en los casos de melancolía, pereza, sopor y por efecto de ciertos medicamentos.

[13] Hay ecos homéricos en el pasaje: cf. *Ilíada* III 65, IX 408-409.

[14] Traducimos sendos suplementos de Trapp —quien mejora otro de Hobein— y Heinsius.

[15] Cf. Platón, *Leyes* IX 876e-877a; Séneca, *Sobre la constancia del sabio* VII 4; Juvenal, *Sátiras* XIII 209 ss.

[16] Suplemento de Schenkl a partir de otro de Acciaiolus.

[17] Sobre la tripartición de los bienes en espirituales, corporales y externos, cf. Platón, *Leyes* III 697ac; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I 8, 1098b 12 ss.; Cicerón, *Tusculanas* V 15, 45, además de la nota 17 a Máximo, XL 5.

[18] Traducimos el texto propuesto por Hernández Muñoz a partir de una conjetura de Heinsius. La transición temática que propone Máximo sólo tendría sentido si se ha perdido el texto inmediatamente anterior, donde se hablaría del hombre justo. Ya Acciaiolus propuso la existencia de una laguna, pero el texto perdido habría versado, según él, sobre el hombre semejante al malvado; cf. Trapp, *Maximus,* pág. 111, notas 16 y 17.

ni de hecho, pues no tiene en qué sufrir injusticia, ni en su intención, pues, como es bueno, no quiere cometer injusticia, no más que el flautista tocar la flauta desafinadamente. En general, si cometer injusticia es malo, otro tanto es devolverla, pues quien comete injusticia no aventaja en iniquidad por haber sido el primero, sino que quien la devuelve queda igualado en vileza al replicar. Es más, si quien comete injusticia obra mal, el que devuelve mal por mal no obra menos mal, aunque esté defendiéndose[19]. Del mismo modo que quien devuelve un favor a quien antes se lo había hecho a él no obra menos bien por haber recibido previamente el favor, así también quien troca su contestación en maldad no actúa menos mal por haberla sufrido él antes.

6 ¿Qué límite tendrá, entonces, el mal? Pues si el que sufre una injusticia se venga, transfiere el mal ininterrumpidamente de uno a otro, y la injusticia se traslada y sucede a otra injusticia. Porque cuando concedes a la víctima el derecho de vengarse, por este mismo derecho, a su vez, el castigo se retrotrae de aquél a este mismo, ya que el derecho es el mismo para los dos. ¡Oh, Zeus!, ¿qué es lo que has hecho? ¡Una justicia resultante de injusticias! ¿Y hasta dónde avanzará el mal? ¿Y dónde se detendrá? ¿No sabes que remueves esta fuente perenne de maldad y redactas una ley que instituye el mal en toda la tierra? Esto es, sin lugar a dudas, lo que principió los males de antaño entre los hombres, cuando las flotas bárbara y griega se embistieron mutuamente, rapiñaron, combatieron y saquearon, poniendo como pretexto de la presente injusticia la que antes los había alcanzado. Los fenicios se llevan a la hija del rey de Argos, los griegos se llevan a la doncella bárbara de la tierra de los colcos y, a su

[19] Cf. PLATÓN, *Critón* 49b. MUSONIO *(Diatribas* X, págs. 55-56 HENSE) compara la acción con devolver un mordisco, y la considera propia de animales.

vez, los frigios a la mujer laconia desde el Peloponeso[20]. ¿Ves la sucesión de los males, los pretextos de las guerras y la multiplicación de los actos injustos? Y esto despedazó a la propia Grecia, enfrentada consigo misma, cuando la idea de la injusticia fue pasando a los vecinos y, con ella, los enojos incesantes, los resentimientos que no mueren, el deseo de venganza y la ignorancia de la justicia.

Ahora bien, si los que sufren una injusticia supieran que 7
esa misma injusticia es el mayor mal para quienes la cometen[21], que es mayor que la guerra, la demolición de las murallas, la devastación de la tierra y un régimen de tiranía, no estaría Grecia repleta de tan cuantiosos males. Los atenienses ponen cerco a Potidea[22]: déjala, lacedemonio, algún día se arrepentirán; no imites lo malo, no te hagas acreedor del reproche. Si aceptas el pretexto y marchas contra Platea[23], ten por seguro que perderás Melos, la isla vecina, que perderás Egina, isla amiga, que perderás Escione, ciudad aliada; por tomar una ciudad, devastarás muchas[24]. Tan grandes como son los intereses de los préstamos de quienes se hacen a la mar para enriquecerse lo son los intereses de las desventuras de quienes dejan aflorar sus enojos. Y al ateniense le digo: tienes Esfacteria; haz entrega a Esparta de los hom-

[20] La fuente del pasaje es HERÓDOTO, I 1-4, quien refiere que los persas doctos consideraban las guerras Médicas la última consecuencia del mutuo rapto de mujeres entre griegos y asiáticos. La princesa argiva es Ío, la de Cólquide, Medea, y la mujer laconia, Helena, reina de Esparta.

[21] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 469b, 473ab, *Critón* 469b.

[22] Cf. TUCÍDIDES, I 61 ss. Dicho asedio fue una de las causas del comienzo de la guerra del Peloponeso en 431 a. C.

[23] Cf. TUCÍDIDES, I 71 ss.

[24] Sobre la destrucción de Melos, Egina y Escione a manos de los atenienses, cf. *supra* las notas 21, 23 y 25 a MÁXIMO, VI 5.

bres[25]. Mientras la suerte te sea favorable, conserva la cordura; pues si no, tendrás los hombres, pero no tendrás las trirremes[26]. Lisandro obtiene un éxito en el Helesponto y Esparta es grande; no obstante, mantente alejado de Tebas; si no, deplorarás la suerte de Leuctra y la desgracia de Mantinea[27].

8 ¡Ay, justicia, invisible y errante! Por eso Sócrates no se enojaba con Aristófanes[28], no se molestaba con Meleto, no se vengaba de Ánito, sino que a grandes voces proclamaba: «A mí Ánito y Meleto pueden darme muerte, pero no pueden hacerme daño; pues no es lícito que un hombre bueno sufra daño de uno malo»[29]. Ésta es la voz de la justicia: si todos la hubieran proferido, no existirían las tragedias ni los dramas de la escena ni tan numerosas y variadas desgracias. Pues del mismo modo que en las enfermedades corporales las llagas que se extienden son difíciles de tratar y precisan de un tratamiento que las detenga para salvar lo que resta sano, así también, una vez que sobre una casa o una ciudad se ha abatido el principio de la injusticia, hay que detener el mal si ha de salvarse lo que resta sano[30]. Eso aniquiló a los

[25] Los atenienses apresaron en Esfacteria a la mitad de la guarnición espartana, que retuvieron por si lograban alguna negociación con Esparta. Cf. TUCÍDIDES, IV 38 y la nota 18 a MÁXIMO, VII 4.

[26] Sobre los descalabros navales atenienses en el asedio de Siracusa y la batalla de Egospótamos, cf. la nota 31 a MÁXIMO, III 8.

[27] Los espartanos perdieron la hegemonía sobre los griegos en la batalla de Leuctra (371 a. C.) frente a la Tebas del general Epaminondas. Posteriormente, Mantinea, en Arcadia, fortificó sus murallas y, con apoyo tebano, devastó el territorio de Lacedemonia; cf. JENOFONTE, *Helénicas* VI 4, 4-15 (Leuctra) y VI 5, 22-32.

[28] Cuenta MUSONIO *(Diatribas* X, págs. 54-55 HENSE) que no sólo no se enojó con él, sino que, cuando se lo encontró por la calle, se ofreció para que hiciera nuevas burlas sobre su persona.

[29] Paráfrasis de PLATÓN, *Apología* 30c.

[30] Cf. MÁXIMO, VII 7.

Pelópidas, eso hizo desaparecer a los Heraclidas, eso destruyó la casa de Cadmo, a los persas, a los macedonios, a los griegos[31].

¡Ay, enfermedad prolongada y que durante muchos ciclos te adueñas de la Tierra! Me atrevería yo a decir que si 9
hay grados dentro de la injusticia, el que se venga es más injusto que quien lo ha precedido. Pues el que por ignorancia incurre en la injusticia obtiene el reproche como castigo, pero quien se venga le quita el reproche, pues toma para sí lo injusto de su semejante. En efecto, del mismo modo que quien se junta con uno que está lleno de carbonilla[32] tiene por fuerza que ensuciar su propio cuerpo, así también el que pretende juntarse y andar a vueltas con un hombre injusto tiene por fuerza que disfrutar con él del mal y llenarse, como aquél, de carbonilla[33]. Acepto que un atleta compita con otro atleta igual de ejercitado y de ambicioso, pues veo que tienen una constitución semejante, un entrenamiento parecido y un anhelo de victoria igualmente honorable. Pero cuando un hombre bueno se enfrenta a uno malo, sin que uno y otro provengan de la misma palestra, sin que se hayan ejercitado con el mismo entrenador ni hayan aprendido el mismo arte, sin que se hayan curtido con las mismas tretas ni amen la misma corona y la misma proclama, pena me da el

[31] Máximo acumula ejemplos míticos e históricos: la maldición de los Atridas; la de los hijos de Heracles, que no pudieron regresar al Peloponeso tras su expulsión; la de la familia real tebana, como la conocemos, por ejemplo, por *Las Bacantes* de EURÍPIDES; las guerras Médicas y, quizás, la fragmentación del imperio macedónico a la muerte de Alejandro Magno y la derrota definitiva de Grecia ante Roma.

[32] En lugar de «lleno», que traduce *empeplēsménōi* (de *empímplēmi),* KASSEL, «Kleinigkeiten I», págs. 304-305, propone *empeplasménōi* «cubierto» (de *empláttō).*

[33] Cf., en general, PLATÓN, *Leyes* V 728b, y EPICTETO, *Manual* XXXIII 6; para el ejemplo de la carbonilla, ÍDEM, *Diatribas* III 16, 3.

combate, desigual es el combate. El malo tiene por fuerza que vencer cuando compite en semejante estadio: malos son sus espectadores e injustos sus árbitros. En tales circunstancias, el hombre bueno carece de arte y formación, de recursos frente a la deslealtad, la maldad y el engaño, así como de los restantes trucos por los que la perversidad prevalece y se hace fuerte. De modo que resultaría muy ridículo, cuando tratara de devolver la injusticia al injusto, todo aquel que no esté dotado para ello por naturaleza, arte y hábito.

10 «Pero por esta misma razón —podría decir uno— al hombre justo se le cubre de injurias, se le acusa ante los tribunales y se le persigue judicialmente, se le quita la riqueza y se le arroja a la cárcel, se le destierra, se le priva de honores y perece». ¿Y bien? Si los niños, tras darse leyes recíprocamente e instituir su propio tribunal, juzgaran a un hombre conforme a sus propias leyes y luego, si les pareciera que había cometido una injusticia, votaran que éste era indigno de permanecer en el pueblo de los niños, le confiscaran sus posesiones infantiles, las tabas y los juguetes, ¿qué cabe figurarse que haría el hombre que de este tribunal ⟨sale condenado? ¿Acaso no habría de mofarse de los jueces⟩ por estos votos y estas condenas[34]? Pues de este mismo modo también se mofaba Sócrates de los atenienses, como de niñitos que votaban y exhortaban a que muriera un hombre de por sí mortal[35]. Cualquier otro hombre que sea bueno y justo se mofará con un risa sincera cuando vea a los injustos abalanzarse sobre él con toda seriedad, convencidos de estar haciendo algo importante, pero sin lograr nada. Antes bien, cuando aquéllos lo deshonren, gritará lo que dijo Aquiles:

[34] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 521e. Traducimos el suplemento de TRAPP *(app. cr.)* para completar la laguna.

[35] Cf. JENOFONTE, *Apología* 27.

Pienso en la honra que obtengo del destino de Zeus[36],

y cuando le quiten sus riquezas, les dejará hacer, como si le estuvieran quitando sus juguetes y sus tabas, y perecerá como por efecto de la fiebre y la piedra, sin enojarse lo más mínimo con quienes lo asesinen[37].

[36] *Ilíada* IX 608.

[37] Cf. PLATÓN, *Apología* 41d, *Critón* 43b, *Fedón* 116bc.

XIII

SI LA EXISTENCIA DE LA ADIVINACIÓN DEJA ALGO A NUESTRO ALBEDRÍO

INTRODUCCIÓN[1]

Una vez más se esfuerza Máximo por hallar un parentesco entre dos conceptos diversos: los oráculos de los dioses y la inteligencia humana[2]. La diferencia entre ellos es cuantitativa: ni los mortales aciertan siempre con su observación ni los dioses pueden siempre decir la verdad, lo que permite la coexistencia no conflictiva de lo humano y lo divino. Teniendo en cuenta este parentesco, carece de sentido justificar los propios errores apelando a la voluntad divina.

Esta voluntad de conciliar la libertad de elección humana con el fatalismo del destino trazado por la divinidad es típica del platonismo medio y encuentra un paralelo próximo en el tratado *Sobre el destino* de Pseudo Plutarco, en Al-

---

[1] Discusiones: SOURY, *Aperçus,* págs. 39-56; D. AMAND, «Liberté humaine et εἱμαρμένη chez Maxime de Tyr et chez l'auteur de la dissertation Περὶ εἱμαρμένης (le Pseudo-Plutarque)», en *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque,* Lovaina-París, 1945, págs. 101-106; PUIGGALI, *Études,* págs. 283-304; SZARMACH, *Maximos,* págs. 56-59; TRAPP, *Maximus,* págs. 115-124.

[2] Como explica TRAPP, *Maximus,* págs. 115-116, a pesar del título de la disertación, la tensión entre libre albedrío y destino es secundaria respecto de la que Máximo plantea entre profecía e inteligencia humana.

cínoo y en Apuleyo[3]. A esta tradición Máximo incorpora fuentes estoicas[4], entre las que ocupa un lugar eminente la reflexión sobre el destino de Crisipo, en cuyas obras se recopilaban oráculos y de las que derivan en última instancia los de Layo y Creso, que Máximo utiliza (§ 5) para mostrar el margen de elección del mortal para adecuarse o no al destino[5].

SINOPSIS

Ejemplo introductorio: el oráculo de Apolo sobre la «empalizada» de Atenas (1).

El consejo de un hombre inteligente e informado hubiera valido tanto como el oráculo.
Parentesco de intelecto humano y oráculos divinos (2).

Los dioses no siempre dicen la verdad (3).

Objeción del interlocutor: la divinidad siempre dice la verdad.

[3] Ya SOURY *(Aperçus,* págs. 39-41) añadía al influjo estoico el de fuentes pitagóricas y platónicas, como PLATÓN, *Timeo* 90a; ALCÍNOO, *Didascálico* XXVI 179; APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* I 12; *vid.* DILLON, *Middle Platonists,* págs. 44-45, 208-211 (para Plutarco). El paralelo con el tratado de Pseudo Plutarco fue analizado por AMAND, «Liberté humaine» (resumido por PUIGGALI, *Études,* págs. 302-303).

[4] Cf. HOBEIN, *De Maximo Tyrio,* págs. 80-81 y, para la posición del platonismo medio, DILLON, *Middle Platonists,* págs. 84-88, 320-326. SZARMACH, *Maximos,* pág. 58, propone una alusión literaria de Máximo al discurso *Sobre el esclavo* de DIÓN DE PRUSA (VI), donde Diógenes el Cínico se pronuncia sobre el valor de los oráculos asociándolo al conocimiento humano.

[5] Sobre la originalidad de la interpretación que propone Máximo de este ejemplo, cf. C. MORESCHINI, «Saggio introduttivo» a *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone,* Milán, 2003, págs. LXXVII-LXXIX.

Respuesta: el dios y el hombre de bien sólo dicen la verdad cuando ésta aporta beneficio.
Símiles: el médico, el general y el piloto a veces obtienen más con mentiras que con la verdad.

Entre la inteligencia divina y la humana existe una diferencia cuantitativa, no cualitativa.

Símil: la luz del sol y la del fuego.
Alegoría: el Universo como armonía musical.
Imágenes del proceder divino: las máquinas de arrastre y sus engranajes, un general y sus soldados (4).
El proceder humano puede reproducir el divino.
Ejemplos: el general, el piloto y el médico que conocen sus artes saben qué puede pasar.
Pero el destino entorpece el entendimiento humano: hacen falta la adivinación y sus intérpretes.
Los hombres divinos pronostican lo que depende de la necesidad (5).
Ejemplos: Ferécides, Hipócrates y Timesias.
Los dioses adivinan lo que depende del hombre.
Ejemplos de Layo y Creso.
Dioses y hombres divinos viven en la casa común del cielo y la tierra, lo que explica la adivinación (6).
Metáfora: un ejército de generales y vasallos.

Trabas de la inteligencia humana (7).

Imagen de la vida humana como navegación.
La vida, mezcla de potestad y necesidad (8).
Los nombres literarios de la necesidad sólo sirven para justificar iniquidades (9).

SI LA EXISTENCIA DE LA ADIVINACIÓN DEJA ALGO A NUESTRO ALBEDRÍO

Cuando los medos marchaban contra Grecia, los atenienses consultaron al dios qué debían hacer cuando los atacara la armada bárbara: caballería meda, carros persas, escuderos egipcios, seguidos de honderos carios, lanceros paflagones, peltastas tracios, hoplitas macedonios y caballería tesalia[1]. Así pues, consultaron los atenienses al dios qué debían hacer ante el ataque de una calamidad tan grande contra Atenas. Y él les contesta que cerquen la ciudad con una empalizada de madera. Temístocles dice que, en su opinión, la empalizada de madera son las trirremes. Los atenienses están de acuerdo y, poniéndose en camino desde la ciudad, se establecen en la «empalizada» del dios[2]. 1

Pues bien, si los atenienses no hubieran estado entonces dispuestos a pedir al dios su consejo a este respecto, sino a un hombre dotado de inteligencia y capaz de hacer cálculos sobre el potencial disponible y el contingente del agresor,

---

[1] Para las cifras de los efectivos persas de la expedición de Perses en 480 a. C., cf. HERÓDOTO, VII 184-186.

[2] Sobre los oráculos de la Pitia a los atenienses y la interpretación de Temístocles, cf. HERÓDOTO, VII 140-143.

sobre el peligro inminente y la protección que se vislumbraba, ¿por qué hay que suponer que ese hombre hubiera dado un consejo inferior al oráculo del dios[3]? Yo creo que no le hubiera hecho falta ni el enigma ni la disputada empalizada, sino que les habría dicho algo así: «¡Oh, atenienses!, ceded al bárbaro las piedras y las edificaciones y quedaos vosotros con toda vuestra hacienda, que son vuestros propios hijos, la libertad y las leyes: marchad al mar. Os acogerán trirremes capaces de poneros a salvo transportándoos y de vencer combatiendo»[4].

2 ¿Por qué, entonces, los hombres recurren a los oráculos, sin prestar atención al consejo de un semejante? ¿Acaso porque el entendimiento del hombre es engañoso, indigno de crédito, envidioso, falaz, no siempre coherente ni igual de certero en todo, mientras que el divino es digno de crédito por su superioridad, probado en su veracidad, certero por experiencia e irreprochable por su prestigio? Los oráculos de un dios y el intelecto de un hombre —aventurado es decirlo, pero, aun así, lo diré— son cosas emparentadas, y si existe una cosa semejante a otra, nada puede haber más parecido a la excelencia humana que el entendimiento de un dios. Así pues, no te preguntes ni de qué modo el propio impulso del entendimiento humano recurre a la adivinación ni cómo, dado que la adivinación es veraz, puede tener algún valor el entendimiento humano. Pues es, más o menos, un mismo asunto lo que estás examinando y es una misma

[3] Cf., para el presente oráculo, ENÓMAO, fr. 6 HAMM., en especial §§ 8-9, donde el autor compara la inteligencia de Temístocles al resolver el enigma de Apolo con la del propio dios al vaticinar; también CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 9-10, con el tratamiento que de la cuestión hizo el académico Carnéades.

[4] Sobre la victoria naval de Salamina, que siguió al traslado a las naves, cf. HERÓDOTO, VIII 64 ss.

cosa lo que preguntas, planteas y revuelves, aunque puedes analizarlo por completo como es debido: ni lo divino acierta en todo ni lo humano falla en todo.

Sobre lo humano ya hablaremos más adelante[5]. En cuanto a la divinidad, ¿te parece que lo conoce todo, una cosa tras otra, lo bueno y lo malo, lo honroso y lo deshonroso? «Declino contestar, me domina el temor de dios[6]. En efecto, es algo venerable conocerlo todo, tanto el número de las arenas como las medidas del mar, y entender lo del extraño caldero que hervía en Lidia[7]. Es evidente que el dios vaticina lo verdadero a todos los que le consultan, aunque no convenga saber[8], aunque el consultante vaya a ser persona injusta y ventajista». ¡A ver si te crees que el dios es un ser terriblemente entrometido, curioso y bobo, que en nada se diferencia de los que congregan corros y por un par de óbolos dan vaticinios a quien se van encontrando[9]! Yo, por mi parte, no ya a un dios, sino ni siquiera a un hombre bueno lo estimo digno de abalanzarse sobre la verdad, pues decir la verdad no es nada venerable si no se hace para bien de quien la escucha. De este mismo modo el médico engaña al paciente, el general, al ejército, y el piloto, a la tripulación, y no hay nada terrible en ello, sino que se ha dado ya el caso de que la mentira ha beneficiado a los hombres, mientras que la verdad los ha perjudicado[10]. 3

[5] Cf. *infra*, §§ 4-5.

[6] Estas palabras se entienden mejor en boca de un interlocutor ficticio.

[7] Cf. HERÓDOTO, I 47-48; MÁXIMO XI 6 y XXIX 7.

[8] El texto está aquí corrupto. Aceptamos la corrección de Russell.

[9] SOURY (*Aperçus*, pág. 42) ve aquí una alusión a los Galos, sacerdotes mendicantes de la diosa Cibeles.

[10] Cf. PLATÓN, *República* II 382cd, III 389bc, V 459cd; JENOFONTE, *Recuerdos* IV 2, 17; FILÓN, *Sobre los querubines* 14-15; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VII, IX 53, 1-2.

Así pues, si crees que la adivinación es algo distinto de la inteligencia divina y que difiere de la facultad humana en precisión y certeza, has de creer que una razón entra en conflicto con la otra razón. Pero si no son más diferentes que la luz del sol respecto de la del fuego y son luz tanto una como otra, ten aprecio por la más esplendorosa, pero por su diferencia no desestimes la menos esclarecida[11]. Antes bien, considera el Universo como la armonía de un instrumento musical y al Dios como su artista; que la armonía, que tiene su origen en él, atraviesa el aire, la tierra, el mar, los animales y las plantas, y cae a continuación sobre numerosas naturalezas distintas, poniendo orden en la guerra que reina entre ellas, del mismo modo que la armonía del corifeo, cuando cae sobre las muchas voces del coro, pone orden al alboroto que entre ellas reina[12].

4 Cuál es este proceder del arte divino no puedo describirlo con un nombre, pero comprenderás su fuerza a partir de una imagen[13]. En alguna ocasión habrás visto arrastrar las naves a tierra y transportar piedras de un tamaño descomunal con toda clase de rotaciones y giros de engranajes. Cada uno de éstos transmite su ímpetu al más próximo y, al recibir cada uno el movimiento de otro, se mueve el conjunto; de modo que el mecanismo completo es el causante de la acción, pero a ella contribuyen también las partes. Pues bien, llama artista al Dios, engranajes a los razonamientos humanos y arte a la adivinación que nos arrastra al curso del destino. Y si tienes necesidad de una imagen más clara, imagínate al Dios como un general, la vida como un ejército, el hombre, un hoplita, el destino, una consigna, los re-

[11] Cf. Máximo, XI 1.

[12] Cf. Ps. Aristóteles, *Sobre el mundo* 399ab, 396b, 400a y, para la imagen del coro del Universo y su corifeo, 400b6-8.

[13] Cf. Ps. Aristóteles, *ibid.* 398b10 ss.

cursos humanos, armas, las desgracias como enemigos, el razonamiento como aliado, la virtud como victoria, la vileza como derrota y la adivinación como el arte esencial que conoce el futuro a partir de los pertrechos[14]. Y, ciertamente, un piloto que conoce sus aparejos, otea el mar y observa los vientos sabe cuál será el resultado. También un general al mando de un ejército, que conoce las armas, tiene en mente los pertrechos y avista a los enemigos sabe cuál será el resultado; y un médico que ha examinado al paciente y ha diagnosticado la enfermedad, en su calidad de experto, sabe cuál será el resultado[15]. ¿Ves la multitud de adivinos qué diáfana es, qué artificiosa, qué precisa? Ciertamente, si lo que depende de nosotros fuera algo aislado y al margen del destino, ninguna necesidad habría de adivinación[16]; pero si lo que de nosotros depende está mezclado con la totalidad, en la medida en que también es parte del destino, aunque sólo sea eso, la adivinación deberá seguir existiendo en lo que

[14] La imagen de la vida como campaña militar, que aparece ya en Teles, *Diatribas* VI, pág. 53 Hense (= pág. 466 Fuentes González), es recurrente en Máximo (cf. V 3, XV 8 y 10, XXXIII 3, XXXIV 4, XL 5) y en otros autores de la época: cf. *e.g.* Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* 96, 5; Filón, *Sobre la embriaguez* 99-100; Epicteto, *Diatribas* III 24, 31 ss.; Marco Aurelio, II 17.

[15] Los ejemplos de previsión del piloto, el general y el médico aparecen ya en Platón, *Leyes* IV 709bc, X 905e-906a, XII 961d-962a, y, específicamente vinculados a la adivinación, en Jenofonte, *Recuerdos* I 1, 9 y Cicerón, *Sobre la adivinación* I 112. En Plutarco, *Sobre la superstición* 169b, el piloto simultanea la súplica con el manejo del timón.

[16] Trapp *(Maximus,* pág. 120, nota 12) pone en relación este intento de establecer parcelas para la adivinación divina y la previsión humana con las distinciones entre súplica y arte en Máximo, V 6, y deriva ambas de Jenofonte, *Recuerdos* I 1, 9.

respecta a la necesidad, pero en lo que respecta a su †claridad o falta de claridad habrá que discutir†[17].

5 También sabemos que el entendimiento ⟨humano pronostica acontecimientos producidos por⟩ la necesidad y que la adivinación revela ⟨acontecimientos que dependen de nosotros⟩[18]. ¿Cómo y de qué manera suceden unas y otras cosas? Sequías y falta de lluvias, terremotos y erupciones, azotes de vientos y cambios del tiempo no sólo los conoce el Dios, sino también los hombres divinos[19]. Así, Ferecides predijo un terremoto a los samios[20], Hipócrates, la llegada de una epidemia de peste a los tesalios[21], Timesias, un eclipse de sol a los clazomenios[22] y otros, otros fenómenos. Entonces, ¿cómo adivina la divinidad lo que depende nosotros?

No siembres el surco de hijos a despecho de los dioses,

dice el dios,

pues si engendras un hijo, el que nazca te asesinará[23].

[17] Máximo oscila entre la defensa de la autonomía del libre albedrío humano y su integración en un destino omnicomprensivo. El texto y el sentido de la última oración del parágrafo son inciertos; puede que haya habido alguna corrupción.

[18] Traducimos los suplementos de Trapp *(app. cr.)*.

[19] Cf. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 110-112.

[20] Cf. Diógenes Laercio, I 116.

[21] Cf. Plinio, *Historia natural* VII 123.

[22] Timesias de Clazómenas es famoso como fundador de Abdera y por la envidia que suscitó entre sus conciudadanos; cf. Heródoto, I 168; Plutarco, *Sobre la abundancia de amigos* 96b, *Consejos políticos* 812a; Eliano, *Historias varias* XII 9.

[23] Eurípides, *Fenicias* 18-19. El ejemplo lo consagró Crisipo en sus reflexiones sobre la ineluctabilidad del destino; cf. Cicerón, *Sobre la adivinación* 30 (= *SVF* II 956); Alejandro de Afrodisias, *Sobre el destino* 31 (= *SVF* II 941); Orígenes, *Contra Celso* II 20 (= *SVF* II 957); Alcí-

Eso es lo que dice, pero sabe que está aconsejando a un hombre disoluto e incontinente en las borracheras, y por ello predice la desgracia que tuvo su origen en Layo y cuya causa reconoció el dios.

Si Creso cruza el Halis, destruirá un gran imperio[24].

Que vaya a cruzarlo no lo dice, pero dice qué le ha de pasar si lo cruza[25]. Y si separas la adivinación del dios y el entendimiento humano y los tratas separadamente, habrás deshecho la más musical de las armonías.

Dioses y hombres habitan una casa común: el cielo y la 6
tierra, sustentos inmortales de dos hogares[26]. De ellos, el uno lo habitan los dioses y los hijos de los dioses, mientras que la otra, los hombres intérpretes de los dioses, no *recostados en el suelo* ni *con los pies sin lavar*[27], al decir de Homero, sino levantando la vista al cielo con el alma erguida y sabiendo que en el pensamiento dependen de Zeus. Pues fueron dioses intendentes quienes les asignaron en suerte sus vidas. De hecho, los dioses frecuentan la Tierra protegiendo a sus criaturas sin ser vistos, sin disparar sus arcos ni recibir heridas,

noo, *Didascálico* XXVI 179, 17. Las críticas de Carnéades a Crisipo se leen en Cicerón, *Sobre la adivinación* 31-33 (= *SVF* II 955).

[24] Cf. la nota 8 a Máximo, V 2.

[25] Cf. Alcínoo, *Didascálico* XXVI 179, 3-13; Ps. Plutarco, *Sobre el destino* 569d ss.

[26] Esta concepción del *kósmos* como hogar común es, justamente, el cosmopolitismo estoico; cf. *SVF* II 528-529 y 638, y, en general, M. Schofield, *The Stoic Idea of City,* Cambridge-Nueva York, 1991, págs. 57-92; D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopies in Greek Thought,* Oxford, 1992, págs. 160-222.

[27] Referencia homérica a los selos; cf. la nota 4 a Máximo, VIII 1.

pues no comen trigo ni beben vino tinto[28].

Por su parte, los hombres elevan su mirada hacia el cielo, hasta donde es lícito ver la esplenderosa mansión de Zeus, que no resplandece merced a los áureos adornos y a los donceles que sostienen antorchas en sus manos, como dice Homero[29], sino iluminado por el sol, la luna y el vigoroso fuego de los que con ellos se alinean. Estás viendo un ejército de buenos generales y de vasallos imprescindibles[30]. Retén esa composición: verás qué es la adivinación, comprenderás qué es la excelencia y conocerás el cuidado y la comunidad de ambos.

7 Puedes ver que la vida humana es un trayecto, no asentado ni por tierra firme, sino el de una nave de carga que surca el ancho mar: la mantienen a salvo no sólo el arte del timonel, sino también los vientos favorables, la labor de los marineros, así como el buen empleo de los aparejos y el talante del mar[31]. Pues bien, colócame, a modo de aparejos y dotaciones, los razonamientos del alma, a modo de mar y de vientos, lo incierto de los asuntos humanos y a modo de lo que el arte del timonel puede prever, la adivinación. Pero si †con tu razonamiento se topa de frente la mixtura de la ciudadanía†[32], oirás a Platón decir lo siguiente:

Que el Dios lo es todo, y con el Dios, la fortuna y la ocasión gobiernan los asuntos humanos en su totalidad. Eso sí, es más templado conceder que a éstos debe acompañarlos un tercero: el arte, porque el que en momentos de tempestad se sume el arte del

[28] *Ilíada* V 341. Sobre los démones, cf. MÁXIMO, VIII 8.
[29] Cf. *Odisea* VII 100-102, a propósito del palacio del rey Alcínoo.
[30] Cf. PLATÓN, *Fedro* 246e ss.
[31] Cf. MÁXIMO, VIII 7, XXX 2-3.
[32] El sentido del pasaje no está claro.

piloto lo consideraría yo una gran ventaja, más que lo contrario[33].

Estos oráculos me turban el alma y ni me conducen en puridad al desprecio absoluto de la adivinación ni a la absoluta confianza en los razonamientos, sino que, del mismo modo que entre los animales de dos modos de vida las aves tienen en común el camino aéreo con los seres del cielo ⟨y el alimento con los terrestres⟩[34], así de semejante veo yo también el curso de la vida del hombre: una vida de dos modos[35], mezcla a un tiempo de potestad y necesidad, como la potestad que tendría un preso que acompaña voluntariamente a quienes lo llevan detenido[36]. De manera que yo miro con desconfianza a la necesidad y no me resulta fácil darle un nombre. Si la llamo 'destino' *(peprōménē),* le estoy dando un nombre vago en el juicio de los hombres, pues, ¿qué es el destino? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cuál es su esencia? 8

Si eres un dios de los que habitan el anchuroso cielo[37],

nada terrible tiene tu cometido, y no acontecen conforme al destino las desgracias humanas, pues no es lícito achacar a los dioses la causa de un mal[38];

[33] Cita textual de PLATÓN, *Leyes* IV 709bc, pasaje recordado también por PLUTARCO, *Charlas de sobremesa* IX 740c. Al dios corresponde en Máximo la adivinación; a la fortuna, lo incierto de los asuntos humanos y al arte, los razonamientos del alma.
[34] Traducimos el suplemento de TRAPP *(app. cr.).*
[35] E. SCHRÖDER *(Plotins Abhandlung Πόθεν τὰ κακά;* [*Enn.* I, 8], Borna-Leipzig, 1916, pág. 183, nota 3) detectó un paralelo exacto de esta idea en PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 4, donde se dice que las almas viven por necesidad una especie de doble vida *(hoîon amphíbioi)* entre dos mundos.
[36] Cf. la introducción a esta disertación.
[37] *Odisea* VI 150; cf. MÁXIMO, IX 1.
[38] Cf. MÁXIMO, V 1 (con la nota al pasaje), XLI 2-4.

pero si eres uno de los mortales que moran sobre la tie- *[rra*[39],

miente Elpenor cuando dice:

me perdió el funesto destino de la divinidad[40],

y miente Agamenón cuando dice:

que no fui yo el causante,
sino Zeus, la Moira y la Erinis por el aire errante[41].

9 También estas denominaciones resultan ser escapes piadosos de la vileza de los hombres, que responsabilizan al poder divino, a las Moiras y a las Erinis[42]. Que conserven su sitio en las tragedias —no me indignaré con los poetas por semejantes nombres—, pero en el drama de la vida[43], ¡que jamás se den estas vacuidades de la Erinis, el destino, los dioses y cuantos nombres produce una mente culpable, pues están encerrados dentro del alma! ⟨Ésos son los que⟩ también turban a Agamenón

por no haber dado compensación al mejor de los aqueos[44];

[39] *Odisea* VI 153; cf. MÁXIMO, IX 1.

[40] *Odisea* XI 61.

[41] *Ilíada* XIX 86-87.

[42] Cuenta AULO GELIO (*Noches Áticas* VII 2 = *SVF* II 1000) que los filósofos rivales de Crisipo argumentaban que si el destino era una concatenación necesaria de sucesos, como él pretendía, los hombres no son responsables de los males que cometen. La réplica de Crisipo se lee en el mismo pasaje.

[43] Cf. MÁXIMO, I 1, con la Introducción a la disertación.

[44] *Ilíada* I 412.

eso aboca también a Elpenor a la embriaguez[45], eso empuja también a Tiestes hacia la esposa de su hermano[46], eso también a Edipo al asesinato de su padre, eso al sicofanta a los tribunales y al pirata al mar, al asesino a la espada, al incontinente a los placeres. Éstas son las fuentes de las desgracias humanas[47], de allí mana la multitud de los males, tal como fluye el fuego del Etna, como desde Etiopía la peste; y el fuego fluye sobre la tierra, y la peste se detuvo cuando llegó hasta Atenas[48]. Los cauces de la perversidad son muchos y perennes, necesitados de numerosos vaticinios y oráculos sin cuento. ¿Quién podría errar cuando consulta qué fin tiene la vileza, qué fin la desconfianza, qué fin la depravación? Eso también lo predijo Sócrates, no sólo Apolo; por eso Apolo alababa a Sócrates, porque se dedicaba a su misma arte[49].

[45] *Odisea* XI 57 ss.

[46] El adulterio de Tiestes con Aérope, esposa de su hermano gemelo Atreo, y el posterior castigo que éste le infligió fueron materia de varias tragedias, de las cuales conservamos el *Tiestes* de SÉNECA.

[47] Cf. MÁXIMO, XLI 5.

[48] Cf. MÁXIMO, VII 4 y la nota 13 al pasaje.

[49] Cf. PLATÓN, *Apología* 21a; JENOFONTE, *Apología* 14.

XIV

QUÉ MEDIOS HAY DE DISTINGUIR AL ADULADOR DEL AMIGO

INTRODUCCIÓN[1]

Máximo dedica dos disertaciones al tema de la amistad, la XIV y la XXXV[2]. Ésta versa sobre los medios de que se dispone para distinguir al amigo del adulador, es decir, al verdadero amigo del falso, tema al que Plutarco dedicó su tratado *Cómo distinguir al adulador del amigo* (48e-74e)[3]. Tras el ejemplo introductorio, construido sobre el apólogo de *Hércules en la encrucijada* de Pródico de Ceos[4], y el examen de los criterios que permiten la distinción, Máximo

---

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 402-416; SZARMACH, *Maximos,* págs. 105-110; I. KOVALËVA, «El modelo de la competición entre oradores. Uno de los aspectos de su historia» (en ruso), en *Décima Conferencia de los autores y lectores del Vestnik Drevnej Istorii de la Academia de las Ciencias de la URSS,* Moscú, 1987, págs. 59-60; TRAPP, *Maximus,* págs. 124-134; VOLPE CACCIATORE, «Plutarco e Massimo Tirio».

[2] Se inserta así en una rica tradición que arranca de JENOFONTE *(Recuerdos* II 4-6), PLATÓN *(Lisis)* y ARISTÓTELES *(Ética a Nicómaco* VIII-IX) y tiene como hitos señeros los tratados *Sobre la amistad* de CICERÓN, *Sobre la multitud de amigos* de PLUTARCO y el *Tóxaris* de LUCIANO. *Vid.* TRAPP, *Maximus,* pág. 125 y D. KONSTAN, *Friendship in Ancient World,* Cambridge, 1997, págs. 153-156 (sobre Máximo, págs. 153-154).

[3] Una comparación estructural y retórica de ambos tratados puede verse en VOLPE CACCIATORE, «Plutarco e Massimo Tirio».

[4] Sobre la pervivencia del apólogo, cf. *infra,* nota 1 de la presente disertación.

procede a una comparación de los dos tipos humanos[5] y, a continuación, a una distribución de ambos en los diferentes regímenes políticos, para terminar con un planteamiento —cuyo desarrollo desconocemos, por el final abrupto de la conferencia— deudor del *Gorgias* platónico: la adulación es la causa de la corrupción de las artes.

SINOPSIS

A partir del apólogo de Pródico de «Heracles en la encrucijada», Máximo inventa una situación entre el amigo y el adulador (1).

La elección entre el amigo y el adulador depende del carácter de quien elige (2).

Criterios no válidos para distinguir la amistad de la adulación: los resultados, placer y dolor, daño y provecho (3).

Desarrollo del criterio del placer (4).
Ni el amigo procura siempre placer ni el enemigo dolor.
Ejemplos de Odiseo y Eurímaco.
Es difícil distinguir amistad de adulación: los mismos actos pueden interpretarse diversamente (5).
Ejemplos homéricos: consejo de Agamenón a Menelao, palabras de Odiseo a Nausícaa.

Criterios válidos: intención, función y disposición de ánimo.
Contraste entre el soldado y el mercenario.

Diferencias entre el amigo y el adulador (6-7).

Distribución de la amistad y la adulación entre los regímenes políticos (7-8).

Amistad y régimen aristocrático.

[5] Para un inventario de los lugares comunes que sobre la amistad y la adulación incluye esta disertación, cf. PUIGGALI, *Études*, págs. 410-415.

Adulación y democracia (7).
Adulación y monarquía (8).
Ejemplos de Jerjes y Mardonio, de Alejandro y los macedonios.
Adulación y tiranía.

La adulación, causa de la corrupción de las artes.

Ejemplos: la música dórica, la medicina, el sicofanta, el sofista.

QUÉ MEDIOS HAY DE DISTINGUIR AL ADULADOR DEL AMIGO

Pródico presentó en su mito a Heracles, llegado a la pubertad y en vías de hacerse un hombre, en una encrucijada, y puso como guías de uno y otro camino a Virtud y Placer, respectivamente[1]. Según él, la una era una guía imponente, de buena presencia, andares pausados, voz musical[2], mirada sosegada y atuendo austero; la otra, melindrosa, maquillada en exceso, revestida de un manto florido[3], mirada impúdica, 1

[1] Es el famoso apólogo de «Hércules en la encrucijada», que Sócrates refiere en JENOFONTE, *Recuerdos* II 1, 21-34. El pasaje fue objeto de numerosas reelaboraciones: cf. *e.g.* FILÓN, *Sobre los sacrificios de Abel y Caín* 20-44; SILIO ITÁLICO, *Guerras púnicas* XV 18-128 (Virtud y Placer); OVIDIO, *Amores* III 1 (Elegía y Tragedia); LUCIANO, *El sueño* 6-16 (Educación literaria y Escultura); *Tabla de Cebes* 15 (Educación Verdadera y Falsa) y, en general, M. C. WAITES, «Some Features of the Allegorical Debate in Greek Literature», *Harvard Stud. Class. Philol.* XXIII (1912), 1-46, especialmente págs. 9-19; KOVALËVA, «El modelo de la competición». La concepción de la vida como camino que está en la base del apólogo se remonta a HESÍODO, *Trabajos y días* 287-292, citado igualmente por JENOFONTE, *Recuerdos* II 1, 20. Sobre los retratos de Virtud y Vicio, *vid.* PUIGGALI, *Études,* págs. 407-410.

[2] La musicalidad de la voz de la Virtud es un rasgo original de Máximo que, con todo, puede proceder de una fuente perdida.

[3] El que acostumbraban a llevar las prostitutas.

andares deslavazados y voz desentonada. Así las ve también Heracles, porque es hijo de Zeus y de buen natural: dice adiós a Placer y se confía a la guía de Virtud.

Pues bien, inventemos nosotros también un mito con dos caminos, un hombre de bien y, como guías de ambos caminos, el amigo en lugar de Virtud y el adulador en lugar de Placer. Ciertamente, también estos dos se diferenciarán por el físico, la mirada, el atuendo, la voz y los andares: el uno resultará el más agradable a la vista, mientras que el otro, el más veraz. Que el uno, mostrando sus dientes[4] y extendiendo su diestra, exhorte al hombre a seguirlo con alabanzas, glorificándolo, haciéndole súplicas y ruegos, y contándole algunos placeres extraordinarios por los que lo guiará cuando lo capte: prados en flor, corrientes fluviales, aves canoras, brisas reconfortantes, árboles frondosos, caminos pulimentados, paseos cómodos y jardines exuberantes, «peras sobre peras, manzanas sobre manzanas y racimo que sobre racimo crece»[5]. Por su parte, el otro guía habla poco, pero lo que dice es la pura verdad: que muchos son los accidentes del camino y poca la parte cómoda, y que el buen caminante debe venir bien pertrechado para afanarse donde haga falta esforzarse y considerar la comodidad entre las cosas superfluas.

2 Entonces, cuando le digan esto, ¿a cuál de los dos hará caso?, ¿y de cuál se alejará? Respondamos al autor del mito que si ese individuo es un asirio, varón malhadado, o bien Estratón de Fenicia, Nicocles de Chipre o el famoso sibarita[6], al uno lo aborrecerá, tomándolo por alguien inhospitalario, desagradable y grosero, mientras que al otro lo tendrá por encantador, agradable y humanitario en grado sumo. Pues bien, que ahora el guía «bueno» tome a este hombre y lo guíe: lo guiará a morir en el fuego, como al asirio, o en la pobreza, como al fenicio, o entre cadenas, como al de Chipre, o en cualquier otra clase de mal verdadero mediante un falso placer. Pero si el hombre es como Heracles, escogerá al guía verdadero, al amigo, como aquél a Virtud.

Y así termina el relato. Que el discurso razonable tome 3
el relevo[7] y examine consigo mismo ⟨de qué modo⟩ podría uno distinguir al adulador del amigo. El oro lo prueba una piedra cuando lo frotamos con ella[8]; ¿cuál será la piedra de toque de la amistad y la adulación? ¿Acaso sus respectivos resultados? Pero si nos esperamos al resultado, el daño precederá al conocimiento: hay que juzgar antes de empezar a tratarlas. Si el juicio sigue al trato, quien primero hace uso y después se arrepiente emite un juicio sin que haga ya ninguna falta[9]. Entonces, ¿prefieres que distingamos al amigo y al adulador en función del placer y el dolor? Sin duda alguna el adulador, cuando se excede, será de lo más molesto e insoportable, mientras que el amigo, cuando le sonríe la suer-

[4] Es decir, con una sonrisa forzada.

[5] Paráfrasis de la descripción homérica del huerto de Alcínoo en *Odisea* VII 120-121; cf. MÁXIMO, XXV 5.

[6] El asirio es Sardanápalo, quien, como se indica de inmediato, murió en un incendio; cf. MÁXIMO, I 9 y la nota 40 al pasaje. En cuanto a Estratón y a Nicocles, el historiador TEOPOMPO (fr. 114 = ATENEO, *Banquete de los eruditos* XII 531ae) refiere que estos dos reyes rivalizaron por llevar una vida más regalada y próxima a la de los feacios de la *Odisea*. El sibarita es Esmindírides, famoso por su exquisitez; cf. la nota 21 a MÁXIMO, XXXII 9.

[7] De la fábula, se entiende.

[8] Cf. PÍNDARO, *Pítica* X 67; PLUTARCO, *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 50a.

[9] Alusión al dicho de TEOFRASTO: «No debes juzgar cuando ya amas, sino amar cuando hayas juzgado» (538A-F F.-H.-S.-G.); cf. PLUTARCO, *Sobre el amor fraterno* 482b; *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 49de; *Sobre la abundacia de amigos* 94b; CICERÓN, *Sobre la amistad* 85; SÉNECA, *Epístolas morales a Lulio* 3, 2.

te, será de lo más placentero. «Entonces quizás haya que juzgar a los hombres en función del daño o el provecho». También esto que propones es discutible. Pues el adulador, si hace daño, o bien ocasiona un quebranto en tu economía o bien te lleva a la disipación entre placeres; de éstos, lo del dinero es algo especialmente trivial, mientras que lo del placer es harto grato. Y, sin embargo, ha habido muchos que por amistad incluso compartieron el destierro, gozaron juntos de la privación de derechos y hallaron la muerte.

4 ¿De qué modo, pues, distinguiremos al adulador del amigo, ⟨si⟩ no es en función del resultado ni del placer ni del daño? Ea, pues, examinemos a uno y otro por separado. ¿Es amigo aquel que quiere agradarnos? Muy razonablemente. Si, además, es enemigo aquel que procura dolor, amigo sería el que más placer nos procurara. Pero esto no es así, pues el médico es el que más dolor ocasiona, así como el general más riguroso y el piloto más seguro[10]. También aman los padres a sus hijos y los maestros a sus alumnos, ¿y quién hay que imponga más castigos a un hijo que un padre o a un alumno que un maestro? También estimaba a sus compañeros sin reservas Odiseo, quien muchas experiencias terribles padeció

mientras se esforzaba por su vida y el regreso de sus com-
[pañeros[11].

Pero vino a dar con una raza de hombres incontinentes y amantes de los placeres, que vivían como las criaturas,

tomando loto dulce como la miel[12]

—pues así llama Homero al placer en un episodio—; y cuando sus compañeros se mezclaron con él por causa de su propia molicie y degustaron el exótico sabor del loto, él los recogió, renuentes y llorosos, y los condujo a la nave. Pero no fue así Eurímaco para los pretendientes[13], sino del otro tipo, el adulatorio, capaz de trinchar con ellos rollizos cerdos y cabras bien cebadas y escanciar con ellos vino en abundancia, permitirles retozar de noche con las sirvientas, consumir la hacienda del rey e intrigar contra su matrimonio[14].

En resumen, ¿quieres ahora que clasifiquemos al adulador con la vileza y al amigo con la virtud, y que mandemos a paseo el dolor y el placer? Ni la amistad deja de producir placer ni la adulación carece de su parte de dolor, sino que cada una está revuelta con cada uno, tanto el placer con la amistad como el dolor con las lisonjas; porque tanto las madres como las ayas aman a sus crianzas y tratan de complacerlas mientras las atienden, y no las privarás del amor por causa del placer. Agamenón exhorta a Menelao 5

a ensalzar a todos y no mostrar ánimo jactancioso[15]:

¿crees que le está sugiriendo adular? Odiseo, cuando llegó a nado desde el mar a la tierra de los feacios, salió de su refugio desnudo y se encontró con unas doncellas que juga-

---

[10] Cf. Máximo, IV 9, VIII 7, XIII 4.

[11] *Odisea* I 5; cf. Máximo, XV 6, XXII 5.

[12] Selección de *Odisea* IX 97 y 94; cf. Máximo, XXII 2. Sobre el episodio de los lotófagos, cf. *ibid.* IX 83 ss. y, sobre la interpretación de la tierra de los lotófagos como un mundo del placer, Heráclito, *Alegorías de Homero* 70; Buffière, *Les mythes d'Homère,* págs. 377-378.

[13] Según *Odisea* IV 628-629, Antínoo y Eurímaco eran los cabecillas de los pretendientes de Penélope.

[14] Cf. *Odisea* IV 628-629, XV 16-18, XIV 81 y 105, XVI 108-110, XVIII 325 y XXII 37.

[15] *Ilíada* X 69.

ban[16]; al conocer a la princesa, la compara con Ártemis y a continuación con una hermosa planta, y nadie por ello llamaría adulador a Odiseo. Pues es por la intención, la función y la disposición de ánimo por lo que se distingue al adulador del amigo. En efecto, tanto el campeón como el mercenario emplean armas y nadie equipara sus actos por su modo de emplearlas, sino que distingue su función en virtud de su disposición: uno tiende a salvar vidas por amistad, el otro, a trabajar a sueldo de quienes requieren sus servicios; uno actúa voluntariamente, el otro, por dinero; uno es de fiar para quienes sellan alianzas con él, el otro causa desconfianza incluso a sus amigos.

6 Debes creer que de este modo se diferencia el adulador del amigo: aun cuando uno y otro vengan a coincidir a menudo en las mismas acciones y relaciones, se diferencian entre sí por su función, su propósito y su disposición de ánimo. El amigo pone a disposición de su amigo aquello que le parece bueno, tanto si es penoso como si es agradable, y comparte con él su disfrute a partes iguales, mientras que el adulador sigue sus propios apetitos y administra sus relaciones en beneficio propio. El amigo aspira a lo igual, el adulador, a lo propio; el uno aspira a la misma dignidad en la virtud, el otro, a la ganancia en placer; el uno, a un trato de iguales en la relación, mientras que el otro, a la vileza en la servidumbre; el uno, a la verdad en la asociación, el otro, al engaño; el uno, al provecho futuro, el otro, al goce presente; el uno merece ser recordado por el bien que ha hecho, el otro, olvidado por el mal que ha hecho; el uno cuida lo que considera común, el otro arruina lo que considera ajeno; el amigo es el partícipe más llevadero de la fortuna, así como

[16] Cf. *Odisea* VI, donde se refiere la llegada de Odiseo a la tierra de los feacios y su encuentro con la princesa Nausícaa; cf. MÁXIMO, XXII 1-2, XL 1 y, sobre todo, XIX 5, donde cita *Odisea* VI 162-163.

el partícipe más ecuánime de las desgracias; por su parte, el adulador es el más insaciable partícipe de la fortuna, así como el que menos se implica en las desgracias. La amistad merece alabanza, la adulación, censura; pues la amistad de una persona con otra crea una relación de reciprocidad igualitaria, mientras que la adulación cojea, pues el que carece de algo, dado que atiende a quien lo posee por interés, pone en evidencia la desigualdad, en la medida en que él no recibe a su vez la misma atención. Al amigo no se le nota cuando sufre un revés, al adulador no deja de notársele. La amistad sale fortalecida cuando se pone a prueba, la adulación se hace pedazos cuando se pone en evidencia; la amistad crece con el tiempo, la adulación se evidencia con el tiempo; la amistad no se basa en la necesidad, la adulación sí. Y si se da también la relación de los hombres con los dioses, el piadoso es amigo de la divinidad, mientras que el supersticioso, un adulador de la divinidad, y bienaventurado es ⟨el⟩ piadoso, mientras que desventurado el supersticioso.

Precisamente, del mismo modo que quien está confiado 7
en su virtud se acerca a los dioses sin miedo, mientras que el ruin, por su villanía, con mucho miedo, desesperanzado y temiendo a los dioses como a los tiranos, de este mismo modo, a mi juicio, la amistad es un asunto colmado de buenas esperanzas y confiado, mientras que la adulación las tiene malas y es desdeñable. Un tirano no tiene amigos, ni un rey aduladores; y es que la realeza es más divina que la tiranía.

Y si la amistad es una igualdad de carácter y lo perverso no es igual ni a sí mismo ni a lo bueno[17], entonces el bueno

[17] Cf. PLATÓN, *Lisis* 214b-216b.

es amigo del bueno, por ser su igual[18], mientras que el adulador, ¿cómo podría ser adulador del bueno? No pasaría inadvertido. En cuanto a ser adulador del malvado, si fuera su igual, entonces no sería su adulador —pues no tolera la adulación la igualdad—, y si no fuera su igual, entonces tampoco sería su amigo.

En lo que respecta a los regímenes políticos, la aristocracia rebosa amistad, mientras que la democracia está repleta de adulación; y es que la aristocracia es superior a la democracia. Ningún Cleón ni Hipérbolo hubo en Lacedemonia, malévolos aduladores de un pueblo voluptuoso[19]. A Calias lo ridiculizaba Éupolis en las Dionisias[20], presentándolo como un particular objeto de adulación en los simposios, donde el premio de la adulación eran copas, cortesanas y otros placeres bajos y serviles. Pero al pueblo mismo, al espectador de la locuacidad de Éupolis, ¿dónde?, ¿a qué teatro?, ¿a qué Dionisias habrá que acudir para que se le ridiculice a él y a aquella multitud de aduladores cuyos premios no son triviales ni están encaminados al vientre y al sexo, sino que son las desgracias de Grecia? Pues si los atenienses hubiesen preferido rechazar a los aduladores y obedecer a Pericles y Nicias[21], habrían tenido como jefes a amigos en vez de a aduladores.

[18] Cf. Cicerón, *Sobre la amistad* 18: «No puede haber amistad sino entre los buenos». Hobein *(De Maximo Tyrio,* pág. 65) ha visto en el empleo de este tema un influjo estoico.

[19] Sobre estos demagogos atenienses, cf. Máximo, VII 4 y las notas 15 y 18 al pasaje.

[20] Cf. Éupolis, *Aduladores,* frs. 156-190 K.-A. La comedia fue representada en 421 a. C. Sobre Calias, cf. la nota 38 a Máximo, I 9.

[21] Sobre Pericles, cf. nota 7 a Máximo, VII 2. El general Nicias aconsejó a los atenienses, oponiéndose a Alcibíades, no emprender la desastrosa expedición contra Sicilia, en la que él mismo encontró la muerte.

Y si te llegas a las monarquías, a Jerjes lo adula Mardo- 8
nio[22], un bárbaro a otro bárbaro, un insensato a otro insensato, un servidor cobarde a un amo entregado al lujo; como resultados de la adulación Asia emigra, el mar es azotado[23], el Helesponto, ayuntado[24], el Atos, horadado[25]; y como resultado de la precipitación, derrota, huida y muerte del propio adulador[26]. Adulan también los macedonios a Alejandro: como obras de la adulación, pantalones persas, reverencias bárbaras y olvido de Heracles, de Filipo y de la casa de los Argéadas[27]. ¿Y qué decir de las tiranías? Donde hay miedo y el poder despótico ahoga al súbdito, allí tiene que florecer por fuerza la adulación y quedar sepultada la amistad.

También pueden verse formas de adulación entre las ocupaciones y las artes, semejantes a las artes en la forma, pero distintas en sus obras[28]. Aduló a los hombres una música bastarda cuando los dorios abandonaron la música pa-

[22] Cf. Heródoto, VII 5 y 9-10, donde Mardonio induce a Jerjes a emprender una expedición contra Grecia.

[23] Cuando una violenta tempestad destroza el puente de naves que Jerjes había ordenado tender para pasar de Asia a Europa, el rey persa ordena propinar trescientos latigazos al Helesponto; cf. Heródoto, *ibid.* VII 35.

[24] El puente mencionado en la nota anterior se hizo finalmente; cf. Heródoto, VII 33-36; Esquilo, *Persas* 744-754. Por él cruzó la expedición persa en su marcha contra Grecia. Máximo se refiere de nuevo a él en XXIX 1.

[25] Jerjes ordenó abrir un canal que separara el monte Atos del continente, por el que cupieran dos trirremes simultáneamente; cf. Heródoto, *ibid.* VII 22-24.

[26] Cf. Heródoto, *ibid.* IX 63-64.

[27] La asunción por parte de Alejandro Magno de costumbres persas (cf. Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno* IV 7, 4; 8, 4; 9, 9; XIV 12, 3-5; Plutarco, *Vida de Alejandro* 45 y 54, 3-6), en su afán por crear un imperio unificado de griegos y persas, se interpreta como un olvido de sus antepasados: Heracles fue el fundador mítico de su dinastía, Filipo II, su padre, y Argeas, un antepasado.

[28] Distinción tomada de Platón, *Gorgias* 463a-465e.

tria y montañesa que tenían para las vacadas y los rebaños, se enamoraron de los sones de la flauta y de las danzas y bastardearon, junto con la música, también la virtud[29]. Aduló a los hombres también la medicina bastarda cuando abandonaron la curación de Asclepio y los Asclepíadas y evidenciaron que en nada se diferenciaba del arte culinaria, viciada aduladora de cuerpos viciados[30]. También es un adulador el sicofanta respecto del orador, alzando un argumento contra otro argumento y fortificando lo injusto contra lo justo y lo vergonzoso contro lo hermoso[31]. También es un adulador el sofista respecto del filósofo: he aquí el adulador más consumado[32].

[29] Sobre la idea de la degeneración musical, cf. PLATÓN, *Leyes* III 700a-701b; sobre la valoración positiva del modo dórico, cf. PLATÓN, *República* 399ac; MÁXIMO, XXXVII 4.

[30] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 464d; MÁXIMO, IV 2.

[31] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 465bc.

[32] Parece faltar la conclusión del discurso.

XV

¿QUÉ VIDA ES MEJOR, LA ACTIVA O LA CONTEMPLATIVA? LA ACTIVA

INTRODUCCIÓN[1]

Esta disertación y la siguiente constituyen una controversia sobre las principales formas de vida, la activa y la contemplativa[2]. Aunque existen muchos antecedentes, el debate filosófico se gesta principalmente en el siglo IV a. C., siendo un hito crucial la reelaboración que Platón hizo en el *Gorgias* (484c-486d) del enfrentamiento trágico que en la *Antíope* de Eurípides sostenían los gemelos Zeto y Anfión[3]. En un famoso *agṓn* de este drama de finales del siglo V a. C., Zeto había recriminado a su hermano la entrega a un placer privado, la música, que le hacía desatender las labores colectivas. En el diálogo platónico, el político Calicles adoptaba el papel de Zeto para recriminar a Sócrates su apartamiento de la vida política, aunque al final el filósofo, paradójicamente, resultaba ser el más idóneo para regir los

---

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 506-517, 523-526; SZARMACH, *Maximos,* págs. 83-87; TRAPP, *Maximus,* págs. 132-142.

[2] *Vid.* R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique,* Bruselas, 1956, con un juicio excesivamente severo sobre el valor de estas disertaciones de Máximo en págs. 176-177; TRAPP, *Maximus,* pág. 133.

[3] Para dicho enfrentamiento verbal, cf. los frs. VII-XXVI KAMBITSIS (= 7-26 JOUAN-VAN LOOY).

designios de la comunidad[4]. Aristóteles retomó el debate de las vidas en la *Ética a Nicómaco*[5], dando inicio a una rica reflexión a favor de una y otra vida: mientras que la tradición cínico-estoica eligió la acción[6], los estoicos antiguos optaron por una vida intermedia, la racional *(logikòs bíos),* mezcla de ambas[7], que acabará por convertirse en un lugar común de las filosofías de la Antigüedad tardía: todas, salvo epicúreos, cínicos y escépticos, la adoptarán[8].

En este discurso toma la palabra el partidario de la vida activa, que defiende la necesidad de que todos los miembros de una comunidad cualquiera cumplan con su propio cometido para la salvación del conjunto. Aun en el supuesto de que algún miembro sea prescindible, ése no es, precisamente, el filósofo, que no debe delegar en otros su importante tarea de preservar la virtud e impedir el mal.

---

[4] Como ya observó E. R. Dodds (ed.), *Plato. Gorgias,* Oxford, 1959, pág. 276.

[5] Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I 5, 1095b 14 ss. En concreto para el peripatético Dicearco, *vid.* J. Campos Daroca, «Formas de vida, política y filosofía en Dicearco de Mesina», *Praesentia* II-III (1998-99), 43-69.

[6] Szarmach, *Maximos,* pág. 85, recuerda los siguientes hitos: la disponibilidad que preconizaba Bión de Borístenes (fr. 16a Kindstrand) a actuar de modos diferentes según el papel que la fortuna asigne; Séneca, que comparaba con los cadáveres de las tumbas a los que se enclaustraban *(Epístolas morales a Lucilio* 60, 4, cf. LXXXI 19); y, finalmente, Dión de Prusa, quien en su discurso *Sobre el apartamiento* (XX) se pronunciaba a favor de cultivar el alma mediante la actividad y no mediante el rechazo del cumplimiento de los deberes.

[7] Cf. Diógenes Laercio, VII 130 (= *SVF* III 687). Musonio *(Diatribas* VI, pág. 22 Hense) dió una gran importancia a la dimensión práctica de la virtud.

[8] Los cristianos optarán por la vida contemplativa: Puiggali *(Études,* pág. 509) recuerda el antagonismo entre acción y contemplación de Marta y María en Lucas, X 38-41. Alcínoo también defenderá la vida contemplativa; cf. la nota 19 a Máximo, XVI 5. Cf. Puiggali, *ibid.*, págs. 523-526.

SINOPSIS

Es difícil hallar un modo de vida perfecto (1).

Los hombres siempre están insatisfechos con sus vidas.
Ejemplo: disensión de los filósofos al respecto (2).
Símil: un navegante bien pertrechado que no sabe dónde ir.
Anuncio del debate entre las vidas activa y contemplativa.

Defensa de la vida activa (3-10)

Todas las artes deben aportar algo beneficioso a la comunidad, sea utilidad o placer (3).
La labor del filósofo contemplativo es difícil de clasificar (4).
Símil de la carga de una nave.
En la ciudad hace falta la participación de todos.
Símil: todas las partes del cuerpo están al servicio de la totalidad.
Si todos abandonaran su cometido, la ciudad se disolvería.
Fábulas: el pie se niega a andar y las muelas, a moler (5).
Símil: las piedras de un muro.
No pasa nada si alguien poco importante abandona.
Contraste entre Tersites y Aquiles.
El filósofo, por su valía, no puede abandonar.
Símiles: el piloto y el general no ceden su puesto a los menos capacitados.
Si abandona, su tesoro es improductivo.
La sabiduría debe comportar beneficios prácticos (6).
Ejemplos: Néstor, Odiseo, Heracles, Zeus.
Lo contrario es una vida apartada, de cíclope (7).
Pero incluso los cíclopes tenían leyes.
La única inactividad es la del muerto.
La actividad debe orientarse a la virtud.
La actividad comporta riesgos (8-9).
Contraste Sardanápalo/Ciro.
Contraste Epicuro/Platón, Jenofonte y Diógenes.
Si el filósofo se aparta, imperará la maldad (10).
Ejemplos: Ayante y Sócrates.

¿QUÉ VIDA ES MEJOR, LA ACTIVA O LA CONTEMPLATIVA? LA ACTIVA

Arduo es hallar una vida perfecta, así como un hombre 1
perfecto. En todo hombre hay mezclada alguna insuficiencia respecto del sumo bien, y aventaja a otro aquel cuyas insuficiencias son menores. Puedes ver al labriego considerar dichosos a los de la ciudad, convencido de que viven una vida encantadora y floreciente, pero también a quienes salen de las asambleas y los tribunales, incluso a los más reconocidos entre ellos, deplorar su propia condición y hacer votos por vivir con la azada y un terrenito. Y oirás al soldado considerar dichoso al que vive en paz, y al que vive en paz, admirar al soldado. Y ⟨si⟩ uno de los dioses, como si fueran actores de un drama, desviste a cada uno de ellos de su vida y aspecto presentes y los viste con los del vecino, al punto aquellos mismos añorarán lo de antes y se afligirán por lo presente[1]. Tan descontentadizo ser es, en general, el hombre,

[1] La idea se encuentra ya en Bión de Borístenes (fr. 16a; cf. la introducción a Máximo, I sobre el símil teatral de la vida), cuyo influjo se ha reconocido en el comienzo de la *Sátira* I de Horacio (I 1, 1-22), donde el poeta la desarrolla en unos términos muy próximos a los de Máximo.

amigo de quejarse y de trato terriblemente difícil, sin contentarse con nada de lo propio.

2 ¿Y qué necesidad hay de examinar los apetitos y descontentos del vulgo? No más que de examinar los de los animales. A quienes más podría uno censurar o compadecer es, sobre todo, a los filósofos, quienes, a pesar de darse muchos aires por su prudencia, su arte de la vida y su conocimiento del discurso, no han dejado aún de disentir consigo mismos y con otros acerca de qué forma de vida hay que llevar, para entregarse a ella. Se asemejan notablemente a los pilotos que se preparan bien para una buena navegación gracias al tamaño del barco mercante, el buen estado de la fabricación y el gran número de aparejos, así como a la tripulación completa, la seguridad de su arte y la justa repartición del lastre[2], pero, en la práctica de la navegación, vagan sin saber dónde dirigirse y, aunque se les presentan numerosos puertos, todos les producen desconfianza[3].

A los demás despidámoslos con sus respectivas vidas: al que se consume en el placer, al que trabaja la tierra, al que vaga por el mar, al mercenario en armas, al que alza su voz en la asamblea, al que se inmiscuye en los tribunales. Igual que en una competición física[4] los endebles, aunque inesperadamente se han atrevido a todo por la esperanza de la victoria, abandonan de inmediato, mientras que con valor resisten los porfiados y aguantan y combaten hasta el final por la victoria, así también en el certamen de las vidas que se marchen las unas, tras sernos proclamadas por el heraldo y abandonar, †mientras que las de los contemplativos ⟨y los activos⟩†[5], porfiadas y pugnaces, que acudan ambas, aquí y ahora, a combatir con sus argumentos. ¿Cuál de las dos nos expondrá primero a nosotros, los jueces, su posición? Creo yo que la activa, pues es osada, más descarada y habituada al trato con la multitud. Y habla del modo siguiente:

«Si, cuando nos presentamos en la vida, alguien, como 3
si fuera un magistrado de la ciudad o uno de sus fundadores, no nos dejara pasar de las puertas sin preguntar qué trabajo tiene cada uno y qué tiene intención de aportar a la comunidad cívica[6], creo que el constructor diría que mediante su arte ajusta ordenadamente las piedras y así ideará para los habitantes protecciones suficientes para hacer frente al rigor del invierno y al calor del verano; el tejedor, que elabora vestidos tejidos con vidimbres y tramas, y así procurará a un mismo tiempo cobertura y buen aspecto a sus cuerpos; el carpintero dirá que aporta como contribución a la colectividad el arado, la yacija o cualquier otro de cuantos ingenios procura su arte, y el herrero, cuantas obras de bronce y hierro, fruto de su arte, se precisan para la guerra y la paz. Y cuantas se crean con vistas al placer, también ésas, como es de suponer, las aceptará: pintores y escultores para goce de los ojos, perfumistas y cocineros, creadores de sabores y aromas selectos y cuantos se las ingenian para deleitar el oído mediante sones de flautas, canto, sones de la lira o danzas. Y entonces entrará uno para hacer reír, otro, para hacer prodigios y otro, para hacer discursos. En Homero incluso la belleza de Nireo tuvo su sitio[7], y nada menos que en un ejército. Por decirlo así, nadie se presenta en la vida sin su

[2] Para un uso distinto de esta descripción, cf. MÁXIMO, XIII 7.

[3] Cf. MÁXIMO, XXX 1-2.

[4] Para la imagen de la vida como una competición deportiva, cf. MÁXIMO, I 4 y 6, XII 9.

[5] El texto está corrupto, pero, por el tenor del discurso, el sentido es claro.

[6] El pasaje está construido sobre PLATÓN, *República* II 369a ss. y *Tabla de Cebes* 4-5. Cf., además, ARISTÓFANES, *Aves* 851 ss.

[7] Cf. *Ilíada* II 671-674.

aportación, sino que uno ofrece una utilidad, otro, su arte y otro, el placer.

4 »Pues bien, ¿en cuál de estos dos grupos situaremos la labor del filósofo? Que, efectivamente, no se nos presenta ni carente de utilidad ni como un zángano, sino como persona de ley y que con la ley común colabora es del todo evidente. Pero, ¿cuál es su aportación efectiva a la sociedad?, ¿y dónde colocamos al individuo? ¿Entre los artesanos, como Tiquio[8]? ¿Entre los cocineros, como Miteco[9]? ¿Entre los entretenedores, como Frinión[10]? ¿Entre los graciosos, como Filipo[11]? ¿Entre los demagogos, como Cleón[12]? ¿O errará nuestro hombre sin amigos ni hogar? Hacer, hace algo, pero no sabemos qué. 'Vivo tranquilo —dice—, investigo por mí mismo la realidad y me colmo de verdad'. ¡Bienaventurado seas por tu mucho ocio! Me parece a mí que tú, si te embarcaras, no sólo no serías piloto, sino ni siquiera remero ni uno de los que corren de un lado a otro y contribuyen a la salvación de la nave ni tampoco un pasajero desenvuelto, capaz de agarrar un cable o ponerse al remo en bonanza, sino uno de esos que se quedan tumbados y son arrastrados a su suerte, esto es, el cargamento de la nave. ¿O crees que tiene la ciudad menos necesidad de los que contribuyen a su

[8] Zapatero por excelencia del mito, famoso por la fabricación del escudo de Ayante; cf. *Ilíada* VII 220 y MÁXIMO, IV 7, con la nota 26 al pasaje.

[9] PLATÓN *(Gorgias* 518b) lo presenta como autor de un tratado de arte culinaria de Sicilia; cf. MÁXIMO, XVII 1-2 y XXXIII 5.

[10] Personaje desconocido por otras fuentes. MEISER *(Studien,* pág. 49) ha propuesto una corrupción del nombre de Formión, comediógrafo de tiempos de Alejandro Magno.

[11] Comensal del *Banquete* de JENOFONTE, prefiguración del parásito de la Comedia Nueva.

[12] Cf. MÁXIMO, V 7, VII 4, XIV 7, XXVII 6 y XXXIV 4.

salvación que una nave en el mar[13]? Mucha más, creo yo. Pues en una nave la tripulación es poca y la carga mucha, mientras que una ciudad es asunto en el que se mezclan muchos colaboradores. Es como el funcionamiento del cuerpo, que, compuesto de muchas partes y con muchas necesidades, se mantiene a salvo por la colaboración de las partes al servicio de la totalidad: nos llevan los pies, obran las manos, ven los ojos, oyen los oídos y así sucesivamente, para no entretenerme en la enumeración[14].

»Imaginemos que el fabulista frigio decide componer 5
una fábula[15] en la que el pie se enojara con el resto del cuerpo, renunciara a la fatiga de transportar y alzar en alto un peso tan grande y se entregara a la vida ociosa y tranquila. O bien que las dos muelas, después de moler y elaborar la comida para tanta cantidad de carnes, †dijeran† que renunciaban a atender a su actividad específica. Entonces, si ocurriera esto, ¿qué otra cosa podría pasar sino que se muriera el hombre de la fábula? Esto es, sin duda, lo mismo que ocurre en la sociedad política: si todo el mundo, por sus pocas ganas de trabajar, decidiera abandonar su cometido, apartarse de la sociedad y entregarse a su holganza privada,

[13] Símil tradicional de la nave del Estado.

[14] Cf. MÁXIMO, XIII 4, para un uso diferente de la relación entre el todo y las partes.

[15] La fábula esópica más próxima, de origen egipcio, es la n.º 132 HAUSRATH-HUNGER, en la que vientre y pies se pelean por la supremacía del cuerpo; *vid.* F. R. ADRADOS, *Historia de la fábula greco-latina,* Madrid, 1985, vol. II, págs. 113-114. Con un sentido político la usó en el siglo v a. C. Menenio Agripa, portavoz del Senado ante la plebe romana, como cuentan TITO LIVIO (II 32) y DIONISIO DE HALICARNASO *(Antigüedades romanas* VI 86); cf. también JENOFONTE, *Recuerdos* II 3, 18-19; CICERÓN, *Sobre los deberes* III 22; SÉNECA, *Sobre la ira* II 31, 7; MARCO AURELIO, II 1, y, para el uso de la fábula esópica en MÁXIMO, XIX 2 y XXXVI 1.

¿qué impediría que el conjunto se descompusiera y se arruinase? Las edificaciones sólidas se traban, se mantienen en pie y resisten en virtud de la mutua trabazón de sus piedras, pero si sacas cualquier pieza de la mampostería, destruirás el conjunto[16]. ¿No crees que la vida en su totalidad logra su conservación por la mutua colaboración de sus partes? Ninguna importancia tiene que algunos se alejen de la actividad, pues si Tersites hubiera desertado, ninguna aflicción habría padecido el ejército griego[17]. Ahora bien, cuando Aquiles se encolerizó y se quedó descansando en su tienda entregado a la holganza, la cítara y el canto, colmó de numerosos males al ejército[18]; pues cuando está presente se obtiene ventaja, mientras que en su ausencia fuerza es recibir daño. En nuestro caso, aquel que prefiere la contemplación, la verdad y la holganza, ¿quién puede ser sino el hombre prudente y dotado de inteligencia? Pero, entonces, ¿qué?, ¿es que el que está más capacitado para el cometido de piloto[19] cede su puesto a los que menos lo están, y el general cede el mando a los menos capaces para el mando[20]? ¿Qué?, ¿cómo va a ser en absoluto venerable conocer la verdad y tener almacenado en el alma un tesoro improductivo, indolente e infructuoso, sin que nada de él vaya a beneficiar y ser útil a los demás? A menos que sea bueno que tengamos buen oído, pero no para

[16] Cf. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 95, 53; THEILER, *Vorbereitung*, págs. 121-122. La imagen del muro tiene, igualmente, una rentabilidad retórica para explicar la composición literaria; cf. DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la composición literaria* 6.

[17] Cf. *Ilíada* II 212 ss.; MÁXIMO, I 5, XXVI 5, XXXV 2.

[18] Cf. *Ilíada* I 293-301, IX 185-191.

[19] El superlativo *kybernētikótatos* (ms.) desequilibra la simetría de las dos oraciones coordinadas; quizás haya que restituir *kybernḗtēs*, como propone KONIARIS, «More emendations», págs. 59-60.

[20] Para la misma idea en contextos militares, cf. MÁXIMO, IV 9, V 3, XIII 4 y, para el filósofo como piloto, XXX 1-2.

captar la armonía y la voz, bueno que tengamos vista, pero no para ver la luz del sol, y buena la riqueza, aunque uno la tenga enterrada en la tierra, tesoro improductivo.

»En suma, ¿qué beneficio se obtiene de conocer, ⟨si no 6
se usa⟩[21] en aquello para lo que sirve el conocimiento? ¿De qué sirve al médico su arte, si no va a sanar conforme a su arte? ¿De qué sirve a Fidias su arte, si no lo aplica al marfil y al oro? Sabio fue, sin lugar a dudas, también Néstor, pero puedo ver los frutos de su sabiduría: el ejército a salvo, la ciudad en la paz, jóvenes obedientes y un pueblo virtuoso[22]. Sabio fue Odiseo, pero puedo ver sus frutos, tanto en la tierra como en el mar:

vio las ciudades de muchos hombres y conoció su ingenio
mientras se esforzaba por su vida y el regreso de sus com-
[pañeros[23].

»Además de él, también fue sabio Heracles, pero sabio no en su propio beneficio, sino que su sabiduría se extendió por la tierra toda y el mar[24]. Fue éste quien la limpió de monstruos, éste quien castigó a los tiranos, el libertador de la esclavitud, el legislador de la libertad, el garante de la justicia, inventor de leyes, veraz de palabra y enderezador de empre-

[21] Traducimos el suplemento de Meiser.

[22] Cf., *e.g.*, *Ilíada* IV 293-310, VII 327-343; *Odisea* III 31 ss.

[23] *Odisea* I 3 (repetido en MÁXIMO, XVI 6) y 5. Sobre la sabiduría de Odiseo, *vid.* R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Tesis Doctoral, Uppsala, 1948, págs. 94-102; BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, págs. 365-391; L. GIL, «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Rev. Univ. Compl.* XXVIII (1980/81), 43-78, esp. págs. 53-63. Cf. MÁXIMO, XXXIV 7-8 y XXXVIII 7, donde concurre con Heracles.

[24] Sobre la sabiduría de Heracles, *vid.* HÖISTAD, *ibid.*, págs. 33-73; GIL, *ibid.*, págs. 47-53, y, entre otros, los pasajes de Máximo citados en la nota anterior.

sas. Pero si Heracles hubiese querido retirarse a vivir en paz y ocioso y a perseguir una sabiduría privada de acción, sin duda habría sido, en vez de Heracles, un sofista, y nadie se hubiera atrevido a llamarlo «hijo de Zeus». Tampoco Zeus vive ocioso, pues entonces dejaría el cielo de rotar, la tierra de nutrir, los ríos de fluir y el mar de extenderse, las horas de sucederse, las Moiras de asignar lotes o las Musas de cantar. También se pondría fin a las virtudes humanas, a la conservación de los animales y el nacimiento de los frutos, y todo este Universo, a su vez, se revolvería, confundiría y perturbaría. Pero la actividad de Zeus, que es infatigable, ininterrumpida y siempre despierta, que no desfallece nunca ni se retira de su labor, concede eterna salvación a los seres[25]. De este modo es como Zeus exhorta mediante sueños a los buenos reyes, semejantes a Zeus:

No debe dormir toda la noche quien toma las decisiones,
a quien se han confiado las tropas y que tantas cuitas tiene[26].

7 »Si el filósofo aparta su mirada de estas cosas, que no imite a Zeus ni a Heracles ni a los buenos reyes ni a los magistrados, sino que viva la vida de un hombre nacido en un páramo, vida solitaria, no gregaria, vida de cíclope, no humana. Pero incluso para éstos producía la tierra granos de trigo y cebada,

y no plantan con sus manos la planta ni la labran[27],

[25] Cf. Máximo, IV 9, VIII 8, XI 5, XLI 2.

[26] *Ilíada* II 24-25.

[27] *Odisea* IX 108. Para el episodio de los cíclopes, cf. *ibid.* IX 106 ss., un pasaje que fue objeto de debate en ámbito socrático; cf. Antístenes, fr. 189 Giann. (= Porfirio, escolio a *Odisea* IX 106); Platón, *Leyes* 680b-c; Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X 9, 1080a 26-29.

y, con todo, cada uno impone su ley sobre hijos y esposas y no permanecía del todo inactivo. En suma, ¿qué otra inactividad existe aparte de la del cadáver[28]? Si la acción estuviera desprovista de virtud, bueno sería que quienes perseguimos la virtud nos priváramos de aquélla; pero si la virtud humana no es palabra, sino obra y acción comunitaria y desempeño cívico de la vida, habrá que perseguir aquello con lo que uno pueda obtener también la virtud.

Pues la vileza se puede conseguir con profusión,

dice el poeta beocio,

pero a la virtud antepusieron los dioses el sudor[29].

¡Qué buen competidor, el que quiere coronarse sin sudar ni una gota[30]!

»'Pero a quien se implica en los asuntos públicos lo 8
acompañan el peligro, el castigo, asechanzas, envidias, destierros, muertes y deshonor[31]'. Vamos, que si un piloto hiciera el siguiente razonamiento: que navegar es un cometido incierto, repleto de peligros y fatigas, de mucha incertidumbre, de tempestades y ráfagas de viento; y si un general hiciera el siguiente razonamiento: que son inciertas las suertes de la batalla y que puede desequilibrarse tanto hacia un lado como hacia el otro, que el peligro es inminente y la muerte, cercana, entonces, ¿qué impediría que por estos razonamientos el mar no fuera navegado y que las muchedumbres no lograran ni en sueños su parte de libertad por falta de generales, y que la vida en su totalidad no difiriera

[28] Cf. Séneca, *Epístolas morales* 60, 4.

[29] Hesíodo, *Trabajos y días* 287 y 289.

[30] Cf. Máximo, I 6 y III 4.

[31] Palabras de un interlocutor ficticio.

en nada de la vida de los gusanos, cobarde, improductiva y espantada? Es la vida de Sardanápalo la que me describes, es la vida de Epicuro la que me describes[32]. Pongámosles otros enfrente: frente a Sardanápalo, Ciro, frente al asirio, el persa que, aunque habría podido vivir ocioso y con tranquilidad, escogió liberar al pueblo persa esforzándose, guerreando, pasando sed y hambre y sin ceder ante la fatiga ni de noche ni de día[33]. Enfrenta a Epicuro con otros muchos, con un griego a otros griegos: de la Academia, Platón, del
9 ejército, Jenofonte, del Ponto, Diógenes. El uno, por defender a un amigo desterrado y pobre, se enfrentó a una tiranía grande y poderosa[34]: recorrió mucha tierra, atravesó el mar y se hizo odioso al tirano, cayó en desgracia y corrió peligros por no traicionar el talante de la filosofía; y le hubiera sido posible quedarse en la Academia, entregado a la contemplación y colmándose de verdad. Por su parte, a Jenofonte lo llama Próxeno, lo envía Apolo, lo despide Sócrates[35]: del mucho ocio y la contemplación a una expedición, un puesto de mando y la salvación de diez mil griegos. ¿Hace falta referir los hechos de Diógenes[36]? Renunciando

[32] El emparejamiento —también presente en Máximo, IV 9; Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1095d y Justino, *Apología* II 7— parece derivar del *Protréptico* de Aristóteles, según propuso L. Alfonsi, «Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora», *Vigil. Christ.* VII (1953), 135, citado por Daniélou, *Mensaje evangélico*, pág. 42. Sobre Sardanápalo, cf. la nota 40 a Máximo, I 9.

[33] Sobre el carácter modélico de Ciro, cf. Máximo, VI 7 y la nota 38 al pasaje.

[34] Platón, por defender a Dión, se enfrentó al tirano Dionisio de Siracusa.

[35] Cf. Jenofonte, *Anábasis* III 1, 4-47; Máximo, XXXIV 9.

[36] Sobre este cometido diogénico de inspector o espía de las cosas humanas, cf. Diógenes Laercio, VI 43; Plutarco, *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 70c, *Sobre el exilio* 606bc; Epicteto, *Diatribas* III

a su ocio, deambulaba inspeccionando las cosas de sus prójimos, y no era inspector perezoso ni despreocupado, sino que, como el famoso Odiseo,

a cualquier príncipe o varón destacado con que se topara,
a ése lo contenía con palabras conciliadoras, deteniéndose
[a su flanco;
mas si veía a un hombre plebeyo y lo encontraba gritando,
le atizaba con el cetro[37].

»Y no se perdonaba a sí mismo, sino que se castigaba y mostraba sus faltas

infligiéndose crueles heridas,
y colgando de sus hombros deshonrosos harapos[38].

»Excuso decir que el hombre bueno, siempre que actúe 10
y no se retire ni se aparte al paso de los malvados, puede salvarse a sí mismo y hacer que muchos se vuelvan hacia el sumo bien; pero si se retira y da la espalda, deja que todo lo malvado se llene de atrevimiento, grosería y osadía, y él renuncia a su propio cometido.

¿Hacia dónde huyes, dando la espalda como un cobarde entre la multitud[39]*?*

22, 23-25 (= Diógenes, fr. 27 Giann.), I 24, 6 (= fr. 265 Giann.); Máximo, XXXIV. *Vid.* G. Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Roma, 1990², vol. IV, págs. 507 ss.

[37] *Ilíada* II 188-189 y 198-199; cf. Jenofonte, *Recuerdos* I 2, 58; Máximo, XXVI 5.

[38] *Odisea* IV 244-245, citado también en Máximo, XXXIV 9, donde aplica estos versos de nuevo a Diógenes.

[39] *Ilíada* VIII 94.

»Permanece, mantente firme, aguanta los golpes y no sientas pánico: cobarde es el ejército enemigo, inanes sus golpes. Si atacas nadie te hará frente, si huyes todos te dispararán, como los troyanos dispararon contra Ayante[40], como los atenienses contra Sócrates, y no se apartaron de éste hasta que lo hubieron derribado. Pues, ¿cómo podría uno vivir con seguridad en medio de los enemigos? Nada hay más hostil a la virtud de un hombre que la perversidad que la rodea. 'Apretándose —dice Sócrates— al abrigo de un muro, viendo a los demás zarandeados en medio de la polvareda y sin saber qué hacer[41]'. Muestra, Sócrates, un muro seguro donde apostarme y desdeñar los golpes; pero si me estás hablando de un muro semejante a aquél al que también tú te arrimaste, veo los golpes, muchos Ánitos, muchos Meletos: el muro puede ser tomado».

---

[40] *Ilíada* XI 544-574, XV 726.

[41] PLATÓN, *República* VI 496d.

XVI

LA VIDA CONTEMPLATIVA ES MEJOR QUE LA ACTIVA

INTRODUCCIÓN[1]

Se defiende aquí el punto de vista contrario al de la disertación anterior: la vida contemplativa, con argumentos propios de la tradición platónica. El ejemplo escogido no es, sin embargo, Sócrates, sino Anaxágoras, modelo por excelencia de entrega a la contemplación. A pesar de ello, el argumento es el mismo: la búsqueda de la verdad del sabio es la mejor salvaguarda de la comunidad. La tripartición platónica del alma permite asignar la contemplación a la parte rectora, el intelecto, y poner a sus órdenes el elemento activo, encargado de ejecutar sus órdenes[2].

SINOPSIS

Acusación y defensa de Anaxágoras (1-3).

Acusación ficticia contra Anaxágoras (1).

---

[1] Discusiones: REARDON, *Courants,* págs. 201-202; PUIGGALI, *Études,* págs. 507-508, 518-526; SZARMACH, *Maximos,* págs. 87-90; TRAPP, *Maximus,* págs. 142-150.

[2] Según SZARMACH *(ibid.,* pág. 88), Máximo debió de conocer el tratado *Sobre la virtud moral* de PLUTARCO (443f), donde se denomina 'prudencia' *(phrónēsis)* a la atención que la parte contemplativa del alma presta al elemento práctico y pasivo.

Defensa de Anaxágoras (2-3).
Nunca ha sido injusto con nadie (2).
La participación en la vida política requiere capacidad, y él no está capacitado.
Su cometido es la búsqueda de la verdad, y la verdad mantiene la comunidad a salvo (3).

Relación entre las vidas contemplativa y activa (4-5).

Tripartición del alma: intelectiva, volitiva y cupitiva (4).
Comparación con los regímenes monárquico, aristocrático y democrático, respectivamente.
Comparación de la vida contemplativa con el elemento rector del alma y de la activa, con el volitivo (5).
Factores que orientan hacia una u otra vida: la naturaleza, la edad y la fortuna.
Ejemplos: Platón y Jenofonte jóvenes y ancianos.

Contemplación y sabiduría (6).

Los espectáculos normales aportan sabiduría.
Ejemplos: los viajes turísticos y los de Odiseo.
Las contemplaciones del filósofo se asemejan a un sueño vívido.

LA VIDA CONTEMPLATIVA ES MEJOR QUE LA ACTIVA

Ahora bien, si fuéramos el acusado nos enfadaríamos 1
con un juez que no diera a ambos el mismo derecho a defenderse, sino que se asemejara más a un tirano que a un juez. Por el contrario, dado que las votaciones en el tribunal y su azaroso resultado quedan al margen del modo y manera de ser de la filosofía, pero que un discurso rebate otro discurso y el amigo al amigo aspirando a dar caza a la verdad y que una comprobación como ésta se asemeja a una especie de tribunal, ea, pues, demos hoy la posibilidad de defenderse al otro discurso y al otro hombre: el contemplativo, que se presenta como si realmente compareciera ante jueces y fuera a explayarse para rebatir la acusación. Sea su acusación como sigue, o algo muy parecido:

Anaxágoras, natural de la tierra y ciudad de Clazómenas[1], *a pesar de tomar parte en los sacrificios,*

[1] Sobre su apartamiento de la vida política, cf. Diógenes Laercio, II 6-7 (= test. 1 D.-K.); Platón, *Hipias mayor* 281cd; Aristóteles, *Ética eudemia* 1215b6-14, 1216a11-16; *Protréptico,* fr. 11 Ross. Anaxágoras fue amigo de Pericles y su pensamiento influyó decisivamente en la producción dramática de Eurípides. Era famoso aún en tiempos de Platón, a pesar de haber muerto veintinueve años antes que Sócrates (428 a. C.).

ritos, leyes, modo de vida y demás actividades de las que participan los restantes clazomenios, es culpable de apartarse de ellos como de fieras salvajes, sin mezclarse con los clazomenios en las asambleas ni acudir con ellos a las Dionisias, los tribunales o cualquier otro sitio, sino que ha dejado sus tierras para pasto de las ovejas[2] *y su hogar sin familia y, además, pasa el tiempo en soledad, revolviendo la maravillosa sabiduría de arriba abajo e indagando.*

2 Quede así, pues, la acusación. Y que Anaxágoras se defienda, más o menos, del siguiente modo:

«Que disto mucho, ciudadanos de Clazómenas, de haber cometido injusticia contra vosotros, bien lo sé[3]: ninguna ofensa habéis recibido de mí en asuntos de dinero ni estoy mancillando el honor de vuestra ciudad entre los griegos. En mis tratos con cada uno de vosotros creo haberme presentado sin causar el menor daño y con moderación, y entre las leyes establecidas y la constitución que rige nuestro ordenamiento no hay nada que tenga en menor consideración de la debida. Así pues, si, a pesar de no cometer contra vosotros ninguna injusticia en mis ocupaciones habituales y en mi forma de vida, aun así estoy equivocado en mi modo de pensar, sólo resta que la ciudad me absuelva públicamente de la acusación de cometer injusticia y me consiga maestros,

pesar de haber muerto veintinueve años antes que Sócrates (428 a. C.). *Vid.* R. GOULET, *s. v.* «Anaxagore de Clazomènes», *DPhA* I, págs. 183-187.

[2] Cf. *e.g.* CICERÓN, *Tusculanas* V 114; FILÓN, *Sobre la vida contemplativa* 14; DIÓGENES LAERCIO, II 6-7; PLUTARCO, *Sobre que hay que evitar los préstamos* 831f.

[3] La defensa de Anaxágoras, al igual que el *Discurso sobre el intercambio de riquezas* de Isócrates, contiene muchos ecos de la *Apología de Sócrates* de PLATÓN.

que no jueces, para mis asuntos privados[4]. Os explicaré, pues, mi quehacer sin omitir nada, por más que mi profesión vaya a suscitar la risa cuando la diga.

»Sé perfectamente que el poder de la ciudad, la vida en sociedad, el lustre de las gestas y la participación en la política son dignos de mucha estima. Sé a ciencia cierta que todas esas actividades, dignas de mucha estima cuando van acompañadas de la excelencia del carácter y la hombría de bien, son una contribución muy grande para su poseedor. Si no, ocurre lo contrario: empequeñecen y rebajan, y no permiten que sus poseedores, a causa de su maldad, pasen inadvertidos. Y es que los poderes hacen resplandecer a los hombres, pero los ponen en evidencia en la misma medida en la que yerran en relación al bien. Si uno es inteligente, cuando adquiere una sólida reputación, obtiene beneficio de su autoridad[5], mas si confía en la autoridad pero carece de las cualidades que ella exige, muy forzosamente ha de fracasar por ignorar el arte, aun disponiendo de muchos recursos. Con eso en mente, consideraba obligado que yo, más que cualquier otro, había de estar atento a no tropezar y caer inadvertidamente, en caso de dedicarme a la vida comunitaria más allá de mis capacidades. En efecto, ⟨si⟩ me colocarais en el coro para cantar con los demás, no cometería una injusticia si no quisiera incorporarme al coro antes de dominar mi voz melodiosamente[6]. Por eso mismo me preocupaba poco de que mi tierra estuviera en buen estado y me he entregado, en cambio, a ese tipo de vida por el que el conocimiento asistirá a mi alma como la luz a los ojos y me dará

[4] Cf. PLATÓN, *Apología* 26a; JENOFONTE, *Recuerdos* I 2, 50.

[5] De la autoridad de la ciudad, se entiende.

[6] La imagen del coro y el cantor desafinado evoca las palabras de Sócrates en PLATÓN, *Gorgias* 482bc.

seguridad durante el resto del viaje[7]. Verdaderamente, esa luz puede conseguirse ⟨mediante la dedicación⟩[8], y están trazados los caminos que conducen a ella: no trivialidades ni fruslerías, no ocupaciones agrícolas, afanes de la plaza ni asociaciones del vulgo, sino el amor a la verdad, la contemplación de la realidad y la ambición por ellas. En la convicción de que debía tomar esa dirección, fui siguiendo la guía de los razonamientos y rastreando las huellas del camino.

3 »Y de lo mío, baste con lo dicho. Pero ahora os voy a decir que, al marchar en esa dirección, estoy tomando las decisiones mejores y más justas también respecto de vosotros. A vuestras comunidades no las salva el tener murallas compactas, atarazanas resguardadas ni la navegación de las naves, tampoco galerías porticadas, recintos sagrados, gimnasios, santuarios y procesiones, pues ciertamente todo eso, si no los enemigos o el fuego o cualquier otra desgracia, será el tiempo quien se adueñe de ello y lo haga desaparecer[9]. Lo que mantiene a salvo las ciudades es la armonía y el orden[10]. Eso lo logra una buena legislación, y la buena legislación la custodia la virtud de quienes la observan, y la virtud la conceden los discursos, los discursos la ejercitación, la ejercitación la verdad y la verdad la dedicación a ella. Pues no hay, no, otro instrumento para entrar en posesión de la virtud que la razón verdadera, merced a la cual el alma se excita y aviva y, sin saber, aprende y, al aprender, guarda lo aprendido y, al guardarlo, lo usa y, al usarlo, no se equivoca.

---

[7] Para la imagen lumínica, cf. MÁXIMO, I 3.

[8] Hobein señaló la existencia de una laguna, que traducimos conforme al sentido propuesto por TRAPP (*Maximus*, pág. 144, nota 5). Le sigue un texto ininteligible, cuya traducción omitimos.

[9] Nuevo eco de PLATÓN, *Gorgias* 519a.

[10] En el texto ha penetrado el siguiente comentario marginal de aprobación: «Eso mismo afirmo yo».

Ésa es mi ocupación, ése, mi ocio: estudio de la verdad, arte de la vida, robustez del discurso, preparación del alma y ejercitación en la hombría de bien. Si esto no contribuye a nada bueno o, aun contribuyendo, no se enseña y se ejercita, sino que se da a la ligera y como vaya saliendo[11], el asunto es una pantomima merecedora de denuncia y proceso. Pero si nadie está tan loco como para decir eso y no hay otro modo de conseguir la verdad, la razón verdadera, la virtud, el conocimiento de la ley y la justicia que dedicándose a ellos —no más que la zapatería sin dedicarle su tiempo, que la forja sin pasar el día entero al horno y el fuego o que el pilotaje sin darse a las tareas del mar ni navegar—, al dedicarnos a esta actividad no estamos cometiendo ninguna injusticia, sino que nos haríamos ⟨merecedores⟩[12] de acusación pública y denuncia si nos desentendiéramos de ella y abandonáramos el alma para pasto de las ovejas y estéril.

»Ciudadanos de Clazómenas, os he expuesto en mi defensa los argumentos que considero justos a la par que verdaderos. Pero os pido que no os apresuréis a emitir vuestro voto, sino que de momento os refrenéis: cuando os hayáis convertido en testigos y espectadores de las mismas visiones que yo, si creéis que habéis recibido una enseñanza efectiva y hay algo de bueno en ella, absolvedme de la acusación, pero si no, votad vosotros como os parezca, que nosotros seguiremos pensando así sobre estos asuntos».

Si Anaxágoras pronuncia estas palabras en su defensa, 4
cabe conjeturar que los clazomenios se reirán de él. Pues no va a resultar más persuasivo que la acusación, pero no será menos cierto lo que quedará dicho por él, aun en el caso de

---

[11] Cf. MÁXIMO, XXVII y XXXVIII.

[12] Traducimos el suplemento de Acciaiolus.

que aquéllos lo condenen. Ahora bien, si alguien es capaz de ocupar el cargo de juez, el que toca no por sorteo, sino por su propio conocimiento, que es el único motivo de elección de un juez, ante éste harán su defensa Anaxágoras en Clazómenas, Heráclito en Éfeso, Pitágoras en Samos, Demócrito en Abdera, Jenófanes en Colofón, Parménides en Elea, Diógenes en Apolonia [13] o cualquier otro de aquellos hombres divinos, no como acusados de haber cometido injusticia ni con la intención de librarse de una acusación, sino, sencillamente, persuadiendo con su conversación, de igual a igual, diciendo cosas inteligentes a inteligentes, fiables a gentes de confianza e inspiradas a inspirados.

Dirán que el Dios asignó al alma del hombre tres facultades, lugares o naturalezas, integrándolas como si congregara grupos de gentes para fundar una ciudad [14]. De ésta, el elemento que manda y delibera lo conduce a la ciudadela, lo establece allí y no le asigna nada más que el razonamiento [15]. Al elemento vigoroso, resuelto a actuar y capaz de llevar a término los acuerdos, lo traba y combina con el deliberante para servir sus órdenes [16]. Luego, en tercer lugar, esa multitud perezosa, incontinente y servil, repleta de apetitos, repleta de amoríos, repleta de soberbia, repleta de toda suerte de placeres, ostenta el tercer lote cual pueblo perezoso, de

[13] Cf. Diógenes Laercio, IX 57, VI 81.

[14] Se procede aquí a un resumen de la analogía del alma con la ciudad de Platón, *República* II 368e-IV 449a.

[15] Cf. Platón, *República* VIII 560b; *Timeo* 69e s. Sobre la fortuna de la imagen, cf. Alcínoo, *Didascálico* XXIII y la nota 370 de Whittaker al pasaje.

[16] Lo cual comporta una supeditación del elemento activo al contemplativo. Como indica Trapp *(Maximus,* pág. 146, nota 11), se detecta aquí una integración del modelo platónico de *República* IV 439e ss. con la idea aristotélica de una facultad racional en sentido derivado que sirve de mediación entre la razón propiamente dicha y el elemento vegetativo.

muchas voces, muchas pasiones e impetuoso. Con el alma repartida de este modo, suele producirse un conflicto interno en la gestión de la constitución del hombre, justamente lo mismo que sucede en las ciudades [17]. De ellas, la ciudad dichosa es la gobernada por un rey, pues las restantes partes ceden, de acuerdo con la ley del Dios, ante el más capaz, nacido para dirigir. La ciudad que sigue a ésta en dicha, que da el nombre de 'aristocracia' al gobierno de los poderosos reunidos, es inferior a la gobernada por un rey, pero superior a la gobernada por el pueblo; es vigorosa y activa, a semejanza de los regímenes de Laconia, Creta, Mantinea, Pelene o Tesalia, pero excesivamente ambiciosa y pendenciera, disputadora, entrometida, audaz y atrevida. A continuación, el tercer tipo de constitución, que recibe el venerable nombre de 'democracia' pero es, en realidad, el imperio de la masa, es como Atenas, Siracusa, Mileto o cualquier otro poder de la multitud, dotado de muchas voces, incontinente y abigarrado.

Así pues, de los tres regímenes políticos puedes ver es- 5
tas tres imitaciones en el alma humana [18]. Correspondiendo al deliberante y rector, ajeno a la acción y la destreza manual, está el género contemplativo del alma. En segundo lugar, el activo, segundo en rango y honores. Y no es difícil ver la democracia en el hombre, pues, debido a la profusión de este tipo de régimen, se difunde en toda alma. También éste debemos dejarlo a un lado y votar contra su pretensión de excelencia. Pero si comparamos la contemplación con la acción, dado que una y otra alcanzan lo bello, la contemplación conforme al conocimiento, la acción conforme a la vir-

[17] Se retoma a continuación, por tanto, la distinción tradicional de tres regímenes políticos diferentes, que conocemos, entre otros, por Heródoto, III 80-82; Platón, *Político* 301-302; Polibio, VI 3-4.

[18] La misma asociación se lee en Temistio, *A Constancio* II, 35a-c.

tud, ¿cuál debe preferirse? La razón responde que, si los sopesamos en función de su utilidad, hay que preferir la acción, pero si en función de la causa de los buenos resultados, hay que preferir la contemplación[19]. De modo que concertemos treguas entre ambas partes y asignemos facultades y forma de vida a los hombres según naturaleza, edad o fortuna. En efecto, por naturaleza es diferente el uno del otro: el uno se extenúa en la acción, pero por su alma tiene facilidad para la contemplación; el otro se cansa con la contemplación, pero es enérgico para actuar. También la edad distingue a los hombres. La acción es cosa de la juventud; dice Homero, y yo lo creo, que

al joven todo cuadra[20].

Así pues, mientras sea joven, que el filósofo actúe, pronuncie discursos, participe en la política, en el ejército, en el mando. Ciertamente, los viajes de Platón a Sicilia, sus fatigas y su afán en favor de Dión tuvieron lugar en su plenitud vital. Pero cuando se hizo viejo, lo acoge la Academia, un ocio intenso, hermosos discursos y una contemplación infalible, fijando el objetivo de su vida en una verdad abundante y espaciosa. Y estimo al Jenofonte juvenil de las hazañas, pero alabo al anciano de los discursos. Y también la fortuna ha establecido sus distinciones: al uno lo rodeó de fuerza y actividad forzosa, mientras que al otro, de ocio y reconfortante tranquilidad; de los cuales al uno lo alabo por obrar virilmente en una situación de necesidad, pero al otro lo con-

[19] Posiciones semejantes mantienen Ps. ARQUITAS, fr. 41, 19 ss. THESLEFF; ALCÍNOO, *Didascálico* II; APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* II 23, 253; Ps. PLUTARCO, *Máximas de filósofos* 874f-875a.

[20] *Ilíada* XXII 71.

sidero dichoso, además de alabarlo: lo considero dichoso por su ocio, lo alabo por su investigación.

Ahora bien, al que navega de Europa a Asia para ver la 6
tierra de los egipcios y las desembocaduras del Nilo o las altas pirámides o las aves exóticas o el buey o el buco, lo consideramos dichoso por lo que ha contemplado, y también cuando alguno cruza el Istro, cuando ve el Ganges y cuando contempla con sus propios ojos las ruinas de Babilonia, los ríos de Sardes[21], las tumbas de Ilión o los parajes del Helesponto. También cruzan las excursiones ⟨desde⟩ Asia a Grecia por las artes de Atenas, las flautas de Tebas o las esculturas de Argos[22]. Para Homero, también Odiseo, sabio por su mucho vagar,

vio las ciudades de muchos hombres y conoció su ingenio[23].

Las contemplaciones de Odiseo fueron los tracios, los cicones salvajes, los cimerios sin sol, los cíclopes asesinos de extranjeros, la mujer hechicera[24], las visiones del Hades, Escila, Caribdis, el huerto de Alcínoo o la morada de Eu-

[21] Pactolo, Caistro y Hermo.

[22] Sobre Atenas como patria de las artes; cf. CICERÓN, *Sobre el orador* I 13; PROPERCIO, III 1, 1 y 23-30. En cuanto a las flautas tebanas, cf. MÁXIMO, IX 1, XXIX 1. Según ATENEO *(Banquete de los eruditos* IV 184d), todos los tebanos aprendían a tocar la flauta; *vid.* P. ROESCH, «L'*aulos* et les aulètes en Béotie», en H. BEISTER (ed.), *Boiotika,* Múnich, 1989, págs. 204-214. La escultura argiva más famosa es la Hera de Policleto mencionada en MÁXIMO, VIII 6. Sobre el turismo en la Segunda Sofística, cf. PERNOT, *Éloge,* págs. 197-198.

[23] *Odisea* I 3, aducido en XV 6 por el defensor de la vida activa.

[24] Circe, que aquí es una mujer mortal y no una diosa, como en Homero y Hesíodo; cf. la nota siguiente.

meo, todo ello mortal, todo efímero, todo increíble[25]. Pero las contemplaciones del filósofo, ¿a qué las puedo comparar? A un sueño vívido, ¡por Zeus!, que vaga por todas partes[26]: su cuerpo no es enviado a ningún sitio, pero su alma avanza por toda la tierra, de la tierra al cielo, atraviesa todo el mar, recorre toda la tierra, surca todo el aire[27], sigue el curso del sol, sigue la órbita de la luna, se suma al coro de los restantes astros[28] y sólo le falta sumarse a Zeus en la gestión y el ordenamiento de la realidad. ¡Oh, dichoso viaje, hermosas visiones y sueños veraces!

[25] Cf. *Odisea* IX 39 ss. (cicones), XI 14 ss. (cimerios), IX 106 ss. (cíclope), X 135 ss. (Circe), XI 23 ss. (Infiernos), XII 234 ss. (Escila y Caribdis), VII 112 ss. (Alcínoo), XIV 1 ss. (Eumeo).

[26] Cf. MÁXIMO, X 1-3 y 9.

[27] KONIARIS («Emendations in the text of Maximus of Tyre», págs. 357-359) propuso corregir «el aire» *(aéra)* en «el éter» *(aithéra),* porque los astros están en la región superior del cielo, no en la inferior, al igual que el alma, llamada «criatura del éter» en MÁXIMO, IX 6.

[28] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 289b 30-31; MARCO AURELIO, VII 47, VI 43; MÁXIMO, IX 6, X 9, XI 10-12 y XLI 2.

XVII

SOBRE SI PLATÓN HIZO BIEN EN EXCLUIR A HOMERO DE SU REPÚBLICA

INTRODUCCIÓN[1]

Esta disertación trata de las relaciones entre Platón y Homero, y supone un intento de armonizar dos elementos difícilmente compatibles: de un lado, la pasión por Homero de Máximo; de otro, la exclusión de Homero que Platón sancionó para su ciudad ideal *(República* II 377a ss., III 398a). La propuesta es ingeniosa: la ciudad platónica es perfecta y, por tanto, ideal, por lo cual puede prescindir de la labor educativa y placentera del poeta. La tensión entre Homero y Platón fue objeto de un rico tratamiento en el siglo II d. C. Tenemos noticia de las siguientes obras al respecto: *Si Platón fue justo al expulsar a Homero de la república,* de Elio Sarapión, rétor alejandrino de tiempos de Adriano; *A favor de Homero frente a Platón,* de Dión Crisóstomo, en cuatro libros, donde hacía uso del método alegórico; *Quién es más sabio, si Homero o Platón,* de Aristocles de Mesene,

[1] Discusiones: P. Keseling, «Zu Maximos Tyrius or. 17 (Hobein)», *Philol. Wochenschr.* LV (1935), 221-223; Weinstock, «Homerkritik»; Kindstrand, *Homer,* págs. 187-189; Napolitano, «Gli studi omerici», págs. 81-85; Puiggali, *Études,* págs. 107-116; Szarmach, *Maximos,* págs. 49-51; Trapp, *Maximus,* págs. 151-156.

y *Sobre el acuerdo entre Homero y Platón,* de Télefo de Pérgamo[2].

El valor relativo de las leyes —que, como ha demostrado Keseling, deriva del *Protágoras* platónico (334ac)[3]— permite a Máximo defender la peculiaridad de las leyes de la *Repúbica* platónica, una ciudad ideal construida con palabras y diferente, por tanto, de las ciudades reales (XXXVII 1). Este carácter ideal explica la exclusión de Homero[4], que aporta un placer que no se necesita allí, como le ocurre al cocinero Miteco con los espartanos en el ejemplo introductorio[5].

SINOPSIS

No todas las artes son válidas para todos (1-2).

- Relato introductorio: Miteco en Esparta (1).
- Ejemplos de artes nacionales (2).
- La ciudad platónica tiene derecho a sus propias costumbres.
- Un pueblo no puede juzgar objetivamente las costumbres de otro.

Los preceptos de Homero y Platón pueden conjugarse (3-5).

- Primer argumento: ciudades reales e imaginarias (3).

[2] Cf. *Suda,* s.vv. *Sarapíōn, Díōn, Aristoklḗs* y *Tḗlephos.* Para otras contestaciones al ataque de la *República* platónica contra la poesía, vid., además de la Introducción General (págs. 31-32), WEINSTOCK, «Homerkritik»; PUIGGALI, *Études,* pág. 109, nota 1, TRAPP, *Maximus,* pág. 150.

[3] KESELING, «Zu Maximos Tyrius», pág. 222.

[4] Conforme a este criterio, incluso el Sócrates platónico debería ser expulsado de la república; cf. MÁXIMO, XVIII 5.

[5] Sobre el eco de esta original solución en la preceptiva literaria española, cf. la introducción general, págs. 70-73.

- La ciudad de Platón no tiene existencia física, sino que existe únicamente en las palabras.
- La integración de todo lo bello como principio de su construcción. Símil del escultor.
- En la ciudad perfecta no hay necesidad de médicos, de modo que no precisa de la utilidad y el placer de los versos de Homero y Hesíodo (4). Anécdota de Anacarsis.
- Segundo argumento: existen ciudades reales bien gobernadas que desconocen a Homero (5).

Si por su placer aceptamos a Homero, habremos de aceptar otros placeres mayores, contrarios a las leyes de Platón, Licurgo y Creta, basadas en el esfuerzo.

SOBRE SI PLATÓN HIZO BIEN EN EXCLUIR A HOMERO DE SU REPÚBLICA

Llegó a Esparta un sofista de Siracusa[1] pertrechado no 1
con el verbo florido, como Pródico[2], la genealogía, como Hipias[3], la retórica, como Gorgias, la injusticia, como Trasímaco[4], u otra actividad discursiva. Antes bien, tenía el sofista siracusano por arte una actividad mezcla a un tiempo de utilidad y placer. Pues por medio de proporciones, mezclas y variedades de condimentos y mediante su preparación al fuego volvía las viandas y los manjares más presentables de lo que eran. Y grande fue la reputación de Miteco entre los griegos en el arte culinaria[5], como la de Fidias en la escultura. Llegó este hombre también a Esparta, que por aquel entonces estaba en el apogeo de su dominio, con la esperanza de que en aquella ciudad poderosa e investida de noble

[1] Se trata de Miteco, como dice un poco más adelante; cf. MÁXIMO, XV 4 y la nota 9 al pasaje. Ésta es la única noticia de su visita a Esparta.

[2] Pródico fue famoso en la Antigüedad por su capacidad para distinguir palabras de significados muy próximos; cf. PLATÓN, *Protágoras* 337a-c (= PRÓDICO, test. 13 D.-K.).

[3] Cf. PLATÓN, *Hipias mayor* 285d.

[4] Cf. PLATÓN, *República* I 336b ss.

[5] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 518b.

mando su arte resultara renombrada. Pero no fue así, sino que los magistrados lacedemonios convocaron al individuo y le ordenaron que se marchara inmediatamente de Esparta hacia otra tierra y otras gentes, pues por el esfuerzo estaban habituados[6] a necesitar más el sustento preciso que el elaborado con arte y tenían cuerpos inaccesibles a las lisonjas, sencillos y no más necesitados de cocineros que los de los leones[7]; que se marchara, pues, hacia donde cabía esperar que fueran a valorar su arte, donde acogen a sus artesanos por el placer y la utilidad[8]. Así que Miteco se marchó de Esparta con su arte, pero no por ello lo acogieron peor los demás griegos, que lo estimaban por el placer que le era propio, sin despreciarlo por su desprestigio entre los lacedemonios.

2 Y si es menester invocar otras imágenes para el presente argumento más respetables que el arte de Miteco, los tebanos cultivan el arte de la flauta, y la musa de la flauta los beocios la consideran nacional; los atenienses, el arte de hablar, y el celo en el hablar es arte ateniense; costumbres cretenses son las cacerías, las marchas por los montes, el tiro con arco, las carreras; tesalia es la equitación, cirenaicas, las carreras de carros, etolio, el bandidaje; arrojan la lanza

[6] Koniaris *(app. cr.)* defiende mantener la forma verbal *ephíemen*, entendiendo que se ha producido un súbito tránsito al estilo directo y que ahora hablan los magistrados espartanos. Preferimos corregir el texto, para lo cual valen las conjeturas *eithísthai* (Russell) y *eiōthénai* (Trapp).

[7] Sobre la austeridad de las costumbres espartanas, que devino modélica para una parte de los políticos atenienses del siglo IV a. C., cf. JENOFONTE, *República de los lacedemonios* II 5-6, V 2-9; PLUTARCO, *Vida de Licurgo* 12 y 17.

[8] Cf. MÁXIMO, XV 3 (y la nota 6 al pasaje), donde se plantea la situación hipotética de unos magistrados o fundadores de una ciudad que se apostaran a las puertas de la ciudad para permitir o negar el paso a quienes quisieran entrar en función de las artes que aportasen a la comunidad.

los acarnanios, sirven los tracios en la infantería ligera, navegan los isleños. Pero si intercambias sus ocupaciones, bastardearás las artes. ¿Para qué quieren naves los de tierra adentro o flautas los que carecen de inclinación a la música, caballos los montañeses o pistas de carreras los que habitan en el llano, arcos y flechas los hoplitas o escudos los arqueros?

En efecto, del mismo modo que las artes se las distribuyeron entonces los lugares, las naturalezas de quienes se servían de ellas o las afinidades de quienes primero las practicaron, y cada cosa no es honorable ⟨según⟩ unos únicos principios ni honorable para todos porque se lo parezca a algunos ni deshonrosa para todos porque no se lo parezca a algunos, sino que cada una goza de prestigio según la empleen quienes la adoptan, ¿qué impide que los ciudadanos de esta hermosa ciudad, a los que con su palabra alimentó Platón y estableció bajo leyes extrañas e inconciliables con el tenor de la mayoría[9], adquieran de nuevo con la palabra, también ellos, ciertas normas suyas y ocupaciones locales, integradas en la educación desde niños, respetadas por ellos conforme a su propia utilidad y no despreciadas entre los demás porque no se armonizan también con ellos? Pues si comparamos ciudad con ciudad, ordenamiento con ordenamiento, leyes con leyes, legislador con legislador y crianza con crianza, este examen puede tener para nosotros cierto sentido si investigamos las carencias de una y otra, pero si uno amputa una parte del total y la examina en sí misma mediante testigos sacados de quienes se sirven o no de ella, así también todos los restantes hábitos que adoptan los hombres obtendrían respeto o desprecio a partes iguales y permanecerían inciertos en un juicio controvertido. Ciertamen-

[9] Cf. PLATÓN, *República* II 369c ss.

te, los alimentos, los medicamentos, los tipos de vida y las restantes cosas que están implicadas en la necesidad del hombre no resultan todas iguales para todos, sino que la misma cosa daña a uno pero beneficia a otro, y regocija a uno pero aflige a otro; y cada una de estas cosas la utilidad, la ocasión y el tenor de vida hacen que parezcan distintas a personas distintas[10].

3 Pues bien, estando así las cosas, pasemos a continuación a indagar con la mayor imparcialidad sobre Homero, y no quién agrada a Platón deshonrando a Homero ni quién admira a Homero censurando a Platón, pues no han recibido lotes separados ni están segregados el uno del otro, sino que se puede a un mismo tiempo respetar los preceptos de Platón y admirar a Homero. Y se puede del siguiente modo.

La ciudad que Platón funda con su discurso no es cretense ni dórica ni peloponesíaca ni siciliana ni, por Zeus, ateniense; pues si verdaderamente hubiera habitado semejante ciudad no habría podido por menos que necesitar no ya a Homero, sino también, además de Homero[11], a Hesíodo, a Orfeo y a cualquier otra antigua musa poética apta para encantar las almas de los jóvenes, guiar a la multitud y mezclar delicadamente discursos verdaderos con su placer acostumbrado. Por el contrario, su fundación y su ordenamiento se producen por la palabra[12], atendiendo más bien a la mayor precisión que a lo más practicable, como los que esculpen imágenes, que combinan todo detalle bello de cada uno

[10] Aserto modelado sobre PLATÓN, *Protágoras* 334ac, como indicó KESELING, «Zu Maximos Tyrius», págs. 221-222.

[11] El manuscrito más antiguo dice «en lugar de Homero» *(prò Homḗrou);* fue corregido en *prò⟨s⟩ Homḗrōi* por Stephanus, el primer editor.

[12] Cf. ALCÍNOO, *Didascálico* XXXIV 188, 8-9; MÁXIMO, IV 3 y 6. La argumentación tuvo mucho eco en la preceptiva literaria española; cf. Introducción General, págs. 70-73.

y lo reúnen conforme a su arte a partir de diferentes cuerpos en una sola obra de imitación, produciendo una sola belleza saludable, bien integrada y en armonía consigo misma[13]. Y no podrías encontrar un cuerpo semejante en todo a esa imagen, pues las artes tienden a lo más hermoso, mientras que aquello que tratamos y usamos a diario queda por debajo de las artes. Creo yo que, si existiera también en los hombres la facultad de crear cuerpos de carne y hueso, los creadores compondrían la naturaleza de los cuerpos integrando equilibradamente las naturalezas del agua y el fuego y de cuantos se acoplan a ellos y con ellos se relacionan[14], y producirían verosímilmente un cuerpo que no necesitaría medicamentos, sortilegios ni tratamientos médicos. Ciertamente, si alguien escucha a uno de aquellos creadores legislando para las criaturas que ha modelado con su palabra diciendo que no precisarán de un Hipócrates[15] que los sane, sino que deberán, tras coronar al hombre con cintillas de lana y ungirlo de mirra, enviarlo a otras gentes[16] para que goce de fama allí donde la enfermedad llama al arte, si a continuación se irrita con él porque, en su opinión, desprecia a Asclepio y el arte de los Asclepíadas, ¿no resultaría, entonces, ridículo a más no poder cuando dirigiera su r tiende de la medicina por considerarla despreciable, sino eproche al que no se desen porque no la necesita por su utilidad ni la celebra por su placer?

Dado que son dos, utilidad y placer, los principios por 4
los que Homero y Hesíodo y cualquier otro gozaron de reputación en la armonía poética, por ninguno de ellos, ni por

[13] Cf. JENOFONTE, *Recuerdos* III 10, 2; PLATÓN, *República* V 472de.

[14] Nuevo pasaje modelado sobre PLATÓN, *Protágoras* 320d; cf. KESELING, «Zu Maximos Tyrius», págs. 222-223.

[15] Es decir, de un médico, como nosotros hablamos de un galeno.

[16] Cf. PLATÓN, *República* III 398a.

la utilidad ni por el placer [17], son beneficiosos los versos para la república platónica. Pues la utilidad consiste para ellos en una alimentación rigurosa y audiciones obligadas [18]. Nada hay fruto de la propia elección y la propia iniciativa ni nada parecido a un cuento que pudieran recibir los niños de sus madres, inventado por una tradición irracional. Nada que se deje al azar y la improvisación, sea precepto, enseñanza o diversión, podría entrar subrepticiamente en semejante ciudad de forma que hubiera necesidad de un Homero que magnificase cadenciosamente las creencias vigentes sobre los dioses e hiciera crecer las almas del vulgo desde su humilde imaginación al entusiasmo. Este poder tiene la palabra del poeta cuando cae sobre audiencias mal instruidas: zumba a su alrededor y deja tiempo no para confiar plenamente en unas historias azarosamente repetidas, sino para reconocer que toda la poesía se expresa mediante sentidos velados, pero interpreta éstos conforme a lo que los dioses merecen [19].

Pero, ¿qué necesidad hay de remedio en un lugar del que se ha extraído todo lo bajo y lo descuidado? Al famoso Anacarsis preguntó un griego si existía entre los escitas el arte de tocar la flauta: «Ni siquiera hay vides», contestó [20]. Pues un placer llama a otro y su crecimiento es común, interminable y eterno, toda vez que ha empezado a fluir. Y existe un solo procedimiento para salvarse: detener los ma-

[17] Cf. Horacio, *Ars Poetica* 333-334; Estrabón, *Geografía* I 2, 8-9; Keseling, «Zu Maximus Tyrius», pág. 223.

[18] En la república ideal no se permite cualquier tipo de literatura, sino únicamente los cantos de alabanza a los dioses; cf. Platón, *República* II 377a ss.

[19] Cf. Platón, *República* X 595b; Máximo, IV, XVIII 5 y XXVI.

[20] Es decir, tampoco vino. El apotegma es recogido por Aristóteles, *Analíticos segundos* I 13, 78b 29-31 (= Anacarsis, A 23 Kindstrand).

nantiales y bloquear el nacimiento de los placeres. La ciudad tal que fundó Platón no puede ser transitada por el placer de espectáculos ni de audiciones, de manera que ni siquiera considerando la poesía una preparación para el placer podría aceptarla, y menos aún en función de su utilidad.

Excuso decir que entre las tribus de hombres son mu- 5
chas las ciudades que no han sido ideadas de palabra, sino que existen de hecho, que observan un ordenamiento cívico saludable y son habitadas conforme a las leyes, y ello sin conocer a Homero. Tarde instituye Esparta las rapsodias, tarde Creta [21] y tarde la estirpe doria de Libia, y son elogiadas no desde hace poco, sino a causa de su antigua excelencia. ¿Y qué necesidad hay de mencionar los pueblos bárbaros? Raro sería que aquéllos aprendieran los poemas de Homero y, aun así, puedes encontrar igualmente entre los bárbaros una virtud alejada de los poemas homéricos. Pues de otro modo el linaje de los rapsodas, el más necio, sería dichoso por la compañía de su arte [22], pero no es así la cosa. Hermosos son, en efecto, los versos de Homero, los más hermosos, esplendorosos y convenientes para que las Musas los canten, pero no son hermosos para todos ni hermosos siempre [23]. Y es que no existe una sola melodía ni un solo momento para las melodías musicales: hermosa es la melodía ortia en el combate [24], hermoso el canto de borrachera en el simposio, hermoso entre los lacedemonios el de la marcha

[21] Cf. Platón, *Leyes* III 680c.

[22] Del arte de Homero. Sobre la necedad de los rapsodas, cf., además del *Ión* platónico, Jenofonte, *Banquete* III 6 (= Antístenes, fr. 185 Giann.) y *Recuerdos* IV 2, 10.

[23] Una es la ocasión del canto del aedo homérico; cf. Máximo, I 1-2. Sin embargo, en XXVI defiende el carácter filosófico de la poesía de Homero, lo que comporta que sirve para todos los momentos de la vida.

[24] Cf. *Ilíada* XI 11.

militar, hermoso también entre los atenienses el circular[25], hermoso en la persecución el hortatorio y hermoso también el de retirada en la huida. Toda musa es placentera, pero la utilidad no es la misma para todas.

Pues bien, si juzgas a Homero en función del placer, estás haciendo algo terrible: sacarás a escena un coro incontinente y arrebatado de poetas que aventajan en placer al canto de Homero. «¿Votarás por privar al hombre del placer?»[26]. Placentero es, ciertamente placentero, pero la belleza es más vigorosa que el placer y no da lugar al goce, sino a la alabanza. «La alabanza acompaña al placer, pero no es placer en sí misma». Pero si por el placer recibimos amigablemente a Homero, como los aires de la flauta, como los de la cítara, estás expulsando a Homero no sólo fuera de los camaradas de Platón, sino también de los de Licurgo y de los cretenses[27] y de todo territorio y toda ciudad donde gozan de reputación las fatigas acompañadas de la virtud.

---

[25] TRAPP, *Maximus,* pág. 155, lo interpreta como «canto coral», debido al retorno de las unidades estróficas.

[26] Asignamos esta intervención, como otra más adelante, a un interlocutor ficticio.

[27] Cf. MÁXIMO, VI 7, sobre las leyes de Minos.

ÍNDICE GENERAL

X

SI LAS ENSEÑANZAS SON RECUERDOS

XI

EL DIOS SEGÚN PLATÓN

XII

SI DEBE COMBATIRSE AL INJUSTO CON INJUSTICIA

XIII

SI LA EXISTENCIA DE LA ADIVINACIÓN
DEJA ALGO A NUESTRO ALBEDRÍO

XIV

QUÉ MEDIOS HAY DE DISTINGUIR AL ADULADOR DEL AMIGO

XV

¿QUÉ VIDA ES MEJOR, LA ACTIVA
O LA CONTEMPLATIVA? LA ACTIVA

XVI

LA VIDA CONTEMPLATIVA ES MEJOR
QUE LA ACTIVA

XVII

SOBRE SI PLATÓN HIZO BIEN EN EXCLUIR
A HOMERO DE SU REPÚBLICA